



## Tomás de Aquino

Autor: [Stephen L. Brock](#)

Tomás de Aquino (1224/5 – 1274) es uno de los más eminentes e influyentes pensadores en la historia de la Iglesia Católica. Destaca por su capacidad para integrar y armonizar las variadas fuentes de la tradición intelectual que heredó, y por la claridad, concisión y orden de su pensamiento y de sus obras escritas. Aunque por profesión fue un teólogo, Tomás escribió abundantemente sobre cuestiones filosóficas, haciendo sustanciales contribuciones en diversos campos, especialmente en teoría del conocimiento, antropología filosófica, teoría de la acción, ética, teoría del derecho, y sobre todo, en metafísica.

# Índice

## 1. Vida

## 2. Obras

### 2.1. Síntesis teológicas

### 2.2. Cuestiones disputadas

### 2.3. Comentarios bíblicos

### 2.4. Comentarios a Aristóteles

### 2.5 Otros comentarios

### 2.6. Obras polémicas

### 2.7. Tratados

### 2.8. Cartas y opiniones expertas

### 2.9. Obras litúrgicas, sermones y oraciones

### 2.10. Otras obras homiléticas

## 3. Enfoque general de su pensamiento filosófico

### 3.1. Fuentes filosóficas

### 3.2 La filosofía y la teología

## 4. Lógica y teoría del conocimiento

## 5. Filosofía de la naturaleza y filosofía del alma humana

### 5.1 Noción de filosofía de la naturaleza

### 5.2 Principios generales

### 5.3. La materia prima como pura potencia

### 5.4. Filosofía natural tomista y ciencia moderna

### 5.5. El alma humana

## 6. Metafísica

### 6.1. La relación de la metafísica con otras ciencias filosóficas

[6.2. Metafísica, realidad inmaterial y ángeles](#)

[6.3. La “distinción real”](#)

[6.4. La trascendencia de Dios](#)

## [7. Filosofía moral](#)

[7.1. La filosofía moral y las otras ciencias](#)

[7.2. La sabiduría y la moral](#)

[7.3. La filosofía moral y la teología moral](#)

[7.4. La bienaventuranza en esta vida, el amor de Dios y la filosofía moral](#)

[7.5. La razón práctica, el orden natural y la política](#)

[7.6. La resolución metafísica de los principios prácticos, y una ley natural que encamina a Dios](#)

## [8. Bibliografía](#)

[8.1. Principales ediciones de las obras de Tomás de Aquino](#)

[8.2. Traducciones al español](#)

[8.3. Instrumentos para la investigación](#)

[8.4. Biografías](#)

[8.5. Bibliografía selecta sobre el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino](#)

[8.5.1. Introducciones y estudios generales](#)

[8.5.2. Lógica y teoría del conocimiento](#)

[8.5.3. Metafísica](#)

[8.5.4. Filosofía de la naturaleza y filosofía del hombre](#)

[8.5.5. Filosofía moral](#)

[8.6. Otras obras citadas en esta voz](#)

# 1. Vida

Tomás nació entre 1224 y 1225 en Roccasecca, el castillo de su padre Landolfo (hoy en ruinas), en el Reino de Nápoles, a mitad de camino entre Roma y la ciudad de Nápoles<sup>[1]</sup>. Su padre era caballero; su madre, Teodora, Condesa de Teathe. La familia gozaba de importantes conexiones políticas, y los padres de Tomás alimentaban la esperanza de que se convirtiera en una persona influyente, quizás incluso abad del cercano monasterio benedictino de Monte Casino, como su tío paterno. Alrededor de los cinco o seis años, fue enviado allí como oblat para comenzar su educación en artes liberales. La leyenda cuenta que siendo aún muy joven, asediaba a su tutor con la pregunta *Quid sit Deus?* ¿Qué es Dios?

Ya sea porque el muchacho resultaba extremadamente precoz, ya porque la abadía se había convertido en un campo de batalla, cuando tenía al rededor de catorce años, Tomás fue enviado a la universidad imperial que Federico II había fundado en Nápoles en 1224. Allí continuó sus estudios de artes liberales y comenzó los de filosofía. Se trató de una circunstancia afortunada. Federico había conseguido hacer de Nápoles un importante centro intelectual europeo. Pero, lo que es aún más importante, prácticamente en ningún otro sitio podría haberse visto Tomás expuesto de una manera tan completa al pensamiento de Aristóteles.

El grueso de las obras de Aristóteles había sido traducido al latín en fecha relativamente reciente y estaba generando una gran conmoción en toda Europa. Las autoridades de la Iglesia las miraban con sospecha, en parte porque venían acompañadas por traducciones de los comentarios de los grandes filósofos árabes Avicena y Averroes, algunas de cuyas interpretaciones favorecían opiniones teológicas claramente heréticas. Por esta razón, en el momento en que Tomás comenzaba sus estudios filosóficos, las universidades eclesiásticas, como la que se encontraba en París, solo permitían la enseñanza de una porción de las obras de Aristóteles: aquellas sobre lógica y ética. En la universidad civil de Federico no existían esas restricciones. Fue un tal Pedro de Irlanda, autor de un comentario —que aún se conserva—

al *Perihermeneias*, quien guió al joven Tomás en el estudio de las llamadas obras “naturales” de Aristóteles. Estas incluían tanto los escritos sobre filosofía natural como los de la *Metafísica*. Si bien Tomás nunca adquirió más que un rudimentario conocimiento del griego, se encuentra palmariamente entre los más grandes intérpretes de Aristóteles, y su característico modo de hacer uso de las enseñanzas del “Filósofo”, tanto en filosofía como en teología, es uno de los sellos de su pensamiento.

Fue también en Nápoles donde Tomás tomó contacto con la nueva orden de frailes mendicantes, los dominicos (fundados en Toulouse en 1215), y pronto decidió sumarse a sus filas. Su decisión se topó con una severa oposición familiar, y durante más de un año sus parientes emplearon diversos medios para intentar disuadirlo, incluyendo el confinamiento forzado en la fortaleza de Roccasecca, durante el cual se dice que sus hermanos llegaron incluso a tenderle trampas contra la virtud de la castidad. Viendo que la voluntad del novicio permanecía firme, la familia terminó por ceder, y, poco después, probablemente en 1245, sus superiores lo enviaron al priorato dominico de St. Jacques en París para continuar sus estudios de filosofía. Allí, entre otras cosas, habría leído parte, al menos, de las obras éticas de Aristóteles.

Al parecer, aún antes de terminar los estudios de filosofía, Tomás empezó a estudiar teología. Este hecho parece evidenciado por la existencia de un manuscrito que contiene transcripciones suyas de una serie de cursos sobre las obras teológicas del Pseudo-Dionisio, algunas de las cuales denotan un origen parisino. Los cursos fueron dictados por el renombrado dominico alemán, Alberto el Grande, que enseñó teología en París desde 1243 o 1244 hasta 1248. Es posible que este ingreso temprano en la teología se haya debido a que Alberto reconoció las excepcionales cualidades de Tomás. En toda caso, cuando Alberto dejó París en 1248 para asumir la dirección del nuevo *studium generale* de los dominicos en Colonia, llevó consigo a Tomás. Allí, además de estudiar Sagradas Escrituras y de realizar sus primeros comentarios bíblicos — sobre *Isaías*, *Jeremías* y *Lamentaciones*—, Tomás continuó con las transcripciones de los cursos sobre el pseudo-Dionisio, y

también transcribió un curso de Alberto sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Esto es, en cierto modo, sorprendente, puesto que para ese entonces seguramente ya habría terminado la filosofía. Sin embargo, resulta claro que Tomás consideró el curso como algo precioso. Conservó sus propias notas del mismo y las usó incluso mucho tiempo más tarde, cuando compuso la parte moral de la *Summa theologiae*. Es probable que en Colonia le hayan sido encomendadas también algunas lecciones.

Es difícil exagerar la magnitud de la influencia de Alberto en Tomás. Si Tomás precisaba alguna ayuda para llegar a tener en alta estima a la filosofía, nadie estaba en mejores condiciones para proporcionársela que Alberto. Tomás debe haberse sentido también inspirado por el inmenso esfuerzo que realizaba Alberto por interpretar el pensamiento de Aristóteles e integrarlo con el tradicional Neoplatonismo Cristiano heredado de Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio. Esto no significa que la mente de Tomás era en todos los sentidos como la de su maestro. Por ejemplo, las obras de Tomás muestran considerablemente menos interés por la historia natural. Su inclinación y genio eran metafísicos. Y en su propia síntesis de aristotelismo y neoplatonismo, la presencia del primero es mucho más dominante que en Alberto. Tal vez por este motivo, para bien o para mal, los expertos están generalmente de acuerdo con que la síntesis de Tomás parece también más lograda.

Probablemente mientras se encontraba en Colonia fue ordenado sacerdote. En 1251 o 1252, regresó al priorato dominico de París, como subregente. Pronto comenzó a trabajar en la universidad para alcanzar el título de Maestro (el más alto grado académico) en Teología. El programa era intenso. Además de asistir a los cursos de Sagradas Escrituras y a las “disputaciones” sobre cuestiones teológicas, en las que los estudiantes tomaban parte muy activa [[Torrell 2008](#): 87-90], los candidatos tenían que dar ellos mismos lecciones basadas en el que entonces era el libro de texto teológico fundamental, las *Sentencias*, un resumen de la doctrina cristiana compilado en el siglo XII por el obispo de París Pedro Lombardo. El comentario a las *Sentencias* que nació de estas lecciones fue el primer trabajo importante de Tomás. Su última obra (inconclusa),

la *Summa theologiae*, habría estado motivada, al menos en parte, por su descontento con las *Sentencias* como libro introductorio. Antes de terminar sus estudios, Tomás compuso también dos breves tratados filosóficos, *Sobre los principios de la naturaleza* y el famoso *Sobre el ser y la esencia*.

En parte debido a las exigencias del programa, y en parte a un prolongado conflicto entre los frailes mendicantes (dominicos y franciscanos) y los clérigos seculares que controlaban la universidad, Tomás no se convirtió en Maestro hasta 1256, y se unió a la facultad solamente en 1257, el mismo año que su compañero de estudios y (por así decirlo) homólogo franciscano, Buenaventura. Durante cerca de tres años, Tomás ocupó la cátedra dominicana de Teología en la universidad. Durante este tiempo, elaboró las extensas *Cuestiones disputadas acerca de la verdad* (que tratan también de muchos otros temas además de la verdad), así como varios trabajos cortos, incluyendo el importante comentario filosófico aparte del *De Trinitate* de Boecio. El igualmente importante comentario al *De Hebdomadibus* de Boecio puede también fecharse en este período.

En junio de 1259 Tomás fue convocado para formar parte del capítulo general de los dominicos en Valenciennes, en el que fueron tomadas importantes decisiones en relación con los estudios de los frailes. Después de la finalización del año académico viajó al sur, pasando los siguientes diez años en diversos lugares de Italia. Entre 1261 y 1265 estuvo mayormente en el convento dominico de Orvieto (no en la corte papal, como se suele decir), y desde 1265 hasta 1268, principalmente en Roma. Durante esta década sus responsabilidades como maestro, consultor y predicador fueron numerosas, y en Roma elaboró algunos de sus escritos más importantes, incluyendo la *Summa contra gentiles* (una obra que frecuentemente relejó y retocó en los años subsiguientes), su propio comentario a los *Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio, un comentario sobre el libro de *Job*, probablemente los comentarios a algunas epístolas de San Pablo, el comentario al *De Anima* de Aristóteles, tres series de cuestiones disputadas —*Sobre el poder de Dios*, *Sobre el alma* y *Sobre las criaturas espirituales*— y la Primera Parte de la *Summa theologiae*.

Tomás fue enviado a París nuevamente en 1268 para hacerse cargo de la cátedra dominicana en Teología por segunda vez. El motivo de su retorno es incierto, pero en seguida se vio envuelto en una serie de graves controversias. Una de ellas fue la renovada contienda entre clérigos seculares y mendicantes. Otras, estaban más directamente relacionadas con cuestiones filosóficas. Estas últimas muestran a las claras la medida en que el pensamiento de Tomás se movía fuera de las corrientes predominantes en la universidad.

Una de las controversias estuvo centrada en ciertos puntos de vista avanzados por algunos miembros de la Facultad de Artes de la universidad, a la cual pertenecía la enseñanza de la filosofía. Para ese entonces, la prohibición de enseñar a Aristóteles en París había sido levantada hacía ya cierto tiempo, y de hecho el corpus aristotélico dominaba el currículum de filosofía. Al exponer a Aristóteles, estos maestros de Artes —el más prominente de los cuales era Siger de Brabante— adherían estrechamente a las interpretaciones de Averroes. Por esta razón se los conoce habitualmente como averroístas latinos. Algunos expertos, de todas formas, prefieren llamarlos aristotélicos radicales, o incluso aristotélicos heterodoxos, y estos epítetos indican mejor la naturaleza de la controversia. Pues las quejas contra ellos no venían de otros maestros de Artes que estuvieran en desacuerdo con la lectura averroísta de Aristóteles, sino de de los teólogos.

Lo que principalmente preocupaba a los teólogos no era que a Aristóteles se le hiciera decir esto o aquello. Era que cualquier cosa fuera lo que se le hiciera decir, estaba siendo enseñado como filosofía segura, estuviera o no de acuerdo con la doctrina católica. Como los maestros de Artes sabían muy bien, algunas de las tesis que ellos atribuían a Aristóteles eran claramente contrarias a la fe; las más famosas, que el mundo era “eterno” o que no tuvo comienzo, que hay una única alma intelectual para todos los hombres, y que el alma individual del hombre no es inmortal. Los maestros de Artes no declaraban que estas tesis fueran ciertas. A veces se dice que sostuvieron una “doble verdad”, es decir, una verdad en teología, y otra, contradictoria, en filosofía; pero ningún aristotélico serio puede afirmar algo tan opuesto al principio de no contradicción. Más bien, sostenían que



estas tesis, heréticas o no, se seguían válidamente de principios filosóficos. Naturalmente, esto no satisfacía a los teólogos. Tampoco satisfizo al obispo de París, Esteban Tempier. Hacia fines de 1270, Tempier promulgó una condena formal de trece proposiciones, la mayoría de ellas relacionadas con las afirmaciones de los maestros de Artes.

Tomás no tardó en sumarse a la controversia. Poco después de la condena episcopal y claramente con la mente puesta en los maestros de Artes, elaboró el que es quizá el más vigoroso de sus tratados polémicos, *Sobre la unidad del intelecto*, destinado a mostrar que la tesis del intelecto único para todos los hombres no era ni aristotélica ni tenía sentido filosófico. A esto sus colegas teólogos no tenían objeciones que plantear.

Sin embargo, en un breve tratado concerniente a otra de las tesis problemáticas, *Sobre la eternidad del mundo*, que parece remontarse al segundo período parisino [Torrell 2008: 268-73], Tomás reiteró una posición por la que ya era famoso, y que chocaba no solo con la de los maestros de Artes sino también con la de la mayoría de sus colegas en Teología. Pues no era lo suficientemente aristotélica para los primeros, pero era demasiado aristotélica para los segundos. Aristóteles había ofrecido pruebas de que el mundo no tenía un comienzo temporal. Tomás juzgaba que esas pruebas eran equivocadas, y sostenía que de eso ninguna prueba era posible. Al mismo tiempo, sí que sostenía la posibilidad de probar que el mundo fue producido de la nada. En oposición al parecer prevalente entre los teólogos, él insistía que eso no implicaba un comienzo temporal. Según el Aquinate, Dios habría podido producir un mundo sin comienzo temporal, y solo por revelación sabemos que dio un comienzo al mundo.

También acerca de la naturaleza del alma Tomás se distanció significativamente de muchos de sus colegas teólogos. Que este fue otro punto de controversia durante su segunda estancia en París, puede verse sobre todo en algunas de las cuestiones disputadas que datan de este período, las llamadas *de quolibet* o “sobre lo que quieras”. Se trataba de eventos especiales, a los que asistía toda la universidad, en los que un maestro defendía sus puntos de vista contra las objeciones de sus colegas acerca

de materias elegidas por ellos [Torrell 2008: 273-278]. Si Tomás se mantuvo firme en sostener que cada persona humana tiene su propia alma intelectual, se mostró igualmente firme a lo largo de toda su carrera, en sostener que las funciones vitales inferiores, como las sensitivas y las vegetativas, están enraizadas en una y la misma alma. No puede haber muchas almas —una intelectual, otra sensitiva y así sucesivamente— en un ser humano singular. En verdad, no puede haber muchas “formas sustanciales” de ningún tipo. La sola alma intelectual ha de ser la única forma. Está unida inmediatamente a la materia prima, y el cuerpo mismo es constituido por esta unión. Incluso la multiplicación de las almas humanas se da en función de la división de la materia. En todo esto, Tomás estaba defendiendo la unidad sustancial del ser humano. Pero otros teólogos temían que asociando el alma intelectual tan íntimamente a la materia, estuviera poniendo en peligro su naturaleza espiritual y, con ello, su inmortalidad. Algunos también encontraban problemas cristológicos.

Los puntos de vista de Tomás acerca de la materia también despertaban preocupación. Por ejemplo, insistía en que la materia prima era pura potencialidad, sin existencia actual de suyo. Solo recibía existencia actual a través de alguna forma. De otra manera, ya sería una sustancia, y su unidad con la forma sería meramente accidental, no sustancial. Pero un corolario de esto era que ni siquiera Dios puede hacer que la materia exista sin una forma, lo que algunos veían como una limitación al poder divino. Tomás se opuso fuertemente también a la extendida opinión de que todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, poseían materia. Para muchos teólogos, incluso las criaturas espirituales como los ángeles tenían que estar compuestas de materia y forma, para —de esa manera— diferenciarse de Dios, que sería el único ser perfectamente simple, forma pura. Tomás resuelve este punto con su famosa y con el tiempo más controvertida distinción entre la forma sustancial de una cosa y su acto de ser, *esse*. En todas las criaturas, estos se distinguen realmente y constituyen una composición real. Solo en Dios son realmente idénticos, y por lo tanto solo Él es absolutamente simple.

Las tensiones entre Tomás y la corriente teológica más conservadora alcanzaron su punto más álgido solo después de su muerte, así como también la controversia en torno a los maestros de Artes. En 1277, después de lo que parece haber sido una investigación un poco precipitada, Tempier condenó un conjunto mucho más grande y amplio de proposiciones, 219 en total. Su objetivo principal eran los maestros de Artes, pero varias de las proposiciones se acercaban mucho a lo que se sabía había enseñando Tomás. Probablemente no era una coincidencia que la condena fue promulgada el 7 de marzo, fecha de la muerte del Aquinate. Existe evidencia que Tempier había incluso iniciado aparte una investigación de las obras de Tomás, la cual fue interrumpida por orden de Roma. El mismo año, una condena de 30 proposiciones, incluyendo afirmaciones sobre la pura potencialidad de la materia y la unicidad de la forma sustancial, fue emitida para Oxford por el Arzobispo de Canterbury, el fraile dominico Robert Kilwardby. Existe evidencia de que Tempier llegó a realizar una investigación aparte de las obras de Tomás, que se detuvo por orden de Roma. El año 1277 es considerado por muchos especialistas como una línea divisoria en el pensamiento medieval, y, sin duda, afectó al curso subsiguiente del “tomismo”, pero este asunto va más allá del objetivo de esta voz [a este respecto véase [Torrell 2008](#): 433-463].

Durante el segundo período parisino Tomás produjo varias obras importantes, incluyendo la Segunda Parte y una parte de la Tercera de la *Summa theologiae*, los comentarios a los evangelios de san Mateo y san Juan, las cuestiones disputadas *Sobre el mal* y *Sobre las virtudes*, los comentarios completos al *De sensu et sensato* y a la *Física* de Aristóteles, una gran parte de los comentarios sobre los *Segundos Analíticos* y la *Metafísica* (ambos terminados en Nápoles), y los comentarios inconclusos al *Peri hermeneias*, la *Política* y la *Meteorología*. También en París, compuso la mayor parte de su comentario —si no todo— al llamado *Liber de causis*, una obra que había sido durante mucho tiempo atribuida a Aristóteles. Alberto y había dudado de tal atribución, y Tomás correctamente identificó la obra como una compilación de extractos de la *Elementatio theologica* del filósofo neoplatónico Proclo, realizada por un autor árabe. Tomás fue capaz de hacer la

identificación gracias a una reciente traducción de la *Elementatio theologica* del original griego realizada por Guillermo de Moerbeke († 1286). Este erudito dominico flamenco fue el traductor de numerosas obras filosóficas griegas al latín, incluyendo varias de Aristóteles. Tomás sin duda se aprovechó mucho del trabajo de su hermano. Sin embargo, contrariamente a lo que se dice a menudo, no hay pruebas concluyentes de ningún tipo de colaboración directa entre ellos [[Torrell 2008](#): 253-258].

Por otra parte, la enorme producción de Tomás no habría sido posible de no haber contado con la colaboración de un equipo de asistentes, que ayudó en la preparación de los materiales y a poner sus palabras por escrito [[Torrell 2008](#): 350-357]. Algunas biografías tempranas pueden despertar incredulidad cuando sostienen que, con frecuencia, dictaba a tres o cuatro secretarios al mismo tiempo, pero los hechos no son fáciles de explicar de otra manera. Haciendo un cálculo razonable —tomando como medida una página de 350 palabras—, durante los cuatro años que estuvo en París, Tomás escribió un promedio de más de doce páginas por día.

En la primavera de 1272 Tomás dejó París por última vez. Su siguiente y último encargo docente fue en Nápoles, donde se hizo cargo de un nuevo *studium* dominico, cuya ubicación parece haber sido elegida por el propio Tomás, posiblemente con el aliento del rey Carlos II. Allí, además de escribir los comentarios a la *Epístola de San Pablo a los Romanos* y a la *Epístola a los Hebreos*, y tal vez el comentario sin terminar a los *Salmos*, continuó con la Tercera Parte de la *Summa theologiae*, terminó los comentarios a los *Analíticos* y a la *Metafísica*, inició un comentario al *De generatione et corruptione*, y compuso una parte sustancial de un comentario al *De caelo et mundo*, que es una muestra extraordinaria de erudición filosófica y astronómica. Probablemente también en Nápoles, si no antes en París, se ocupó de un tratado, nunca terminado, concerniente a los ángeles, el metafísicamente penetrante *Sobre las sustancias separadas*.

En —o alrededor de— el 6 de diciembre 1273, mientras celebraba la Misa, Tomás sufrió algún tipo de experiencia que lo dejó visiblemente alterado. Inmediatamente después no mostró

ningún interés por seguir escribiendo. Según su compañero más cercano, Reginaldo de Piperno, sólo daba una explicación muy breve para explicar este hecho: “No puedo hacer nada más. Todo lo que he escrito parece paja en comparación con lo que he visto”. Qué quería decir con esto, ha dado origen muchas conjeturas. Sin embargo, un hecho posterior muestra que no se trató un repudio total de su pensamiento, y que la experiencia no había en absoluto paralizado sus facultades mentales. Tras unas semanas de descanso en casa de su hermana, no lejos de Nápoles, a finales de enero o principios de febrero de Tomás marchó con algunos otros hermanos a Lyon, donde el Papa había convocado un Concilio para el primero de mayo. En el camino se le pidió que se detuviera en Monte Cassino y explicara a los monjes un pasaje de San Gregorio Magno sobre la compatibilidad entre la infalible presciencia de Dios y la libertad humana. No queriendo desviarse del trayecto, Tomás dictó una respuesta, la *Epistola ad Bernardum abbatem casinensem*. Se trata de uno de sus más claros tratamientos del tema.

Poco más adelante, durante el viaje, Tomás se golpeó la cabeza contra una rama baja, lo que lo dejó visiblemente aturdido, aunque le quitó importancia. Algunos días más tarde se detuvieron en casa de su sobrina, donde cayó enfermo. Después de unos días trató de reemprender el viaje, pero el cansancio lo obligó a detenerse en la abadía de Fossanova. Allí, su estado empeoró rápidamente. El 7 de marzo de 1274, dos o tres días después de recibir el sacramento de la Penitencia y el Viático, y un día después de recibir la Unción de los Enfermos, expiró.

El cuerpo de Tomás permaneció en Fossanova hasta 1369, cuando fue trasladado a la iglesia de los dominicos en Toulouse. El Papa Juan XXII abrió su proceso de canonización el 7 de agosto de 1316, y lo proclamó santo el 18 de julio de 1323. En 1325 el obispo de París revocó los artículos de la condena de Tempier de 1277 “en la medida en que afectan o se dice que afectan la doctrina del bienaventurado Tomás”. Su autoridad doctrinal creció a buen ritmo. Hasta mediados del siglo XVI, la liturgia católica celebraba sólo a cuatro Doctores de la Iglesia: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno. El 15 de abril de 1567, el Papa Pío V agregó cinco nombres a la lista: Atanasio,

Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, y Tomás de Aquino.

De acuerdo con los testimonios presentados durante su proceso de canonización, en su madurez Tomás era de elevada estatura, fuerte, erguido y bien proporcionado; con la cabeza grande, bien formada y un poco calvo; su tez, delicada y “como el color del trigo nuevo”. Era serenamente alegre y rara vez estaba de mal humor, era reservado y dado a la abstracción, pero no distante; capaz de ironía, pero nunca mordaz o sarcástico, paciente y amable con sus alumnos, modesto pero firme con sus colegas. Incluso sus opositores más intransigentes reconocían la nobleza de su carácter. Aunque viajó mucho, exteriormente su vida fue relativamente tranquila, dedicada en gran parte a la oración, al estudio, a la predicación, la enseñanza y la escritura. No deseaba otra cosa. En 1265, al ser nombrado por el Papa Arzobispo de Nápoles, pidió —con éxito— que se le excusase del cargo. Su asombrosa producción muestra una mente tan incansable como ágil. En sus escritos académicos, desarrolló un estilo característico en el que se combinan el rigor científico, la sencillez lingüística y una especie de mesurada sobriedad. La sequedad de su expresión y la ausencia casi total de referencias a sí mismo se consideran a veces síntomas inconscientes de una escasa vida sentimental. Pero tal juicio es difícil de cuadrar con la artística, teológicamente exacta, y, al mismo tiempo, extremadamente personal oración eucarística *Adoro te devote*.

## 2. Obras

Las obras auténticas de Tomás son alrededor de sesenta. Un buen número de otros escritos, dudosos o espúreos, le han sido atribuidos a lo largo de los siglos. Torrell reporta un catálogo muy informativo elaborado por Gilles Emery, O.P. [[Torrell 2008](#): 483-525, 611-632]. Sus obras han sido clasificadas de varias maneras. Probablemente la menos discutible sea la que toma como criterio el género literario, como hace el catálogo de Emery. Los géneros de Tomás eran suficientemente comunes en su época, pero el lector moderno tiene que familiarizarse con ellos antes de poder leer estas obras con facilidad y provecho. Dos de los más importantes, el comentario de textos y la cuestión disputada,

reflejan modos usuales de enseñanza en la universidad, la *lectio* y la *disputatio*. Pero no todos los trabajos de Tomás en estos géneros son el resultado de su actividad académica, y el formato de la cuestión disputada se encuentra presente de modo más o menos explícito en varias obras de diverso género, la más notable el comentario a las *Sentencias*, el comentario al *De trinitate* de Boecio, y la *Summa theologiae*. La lista que se recoge a continuación (en la que se omiten los títulos de varios trabajos menores) sigue la de Emery. Dentro de cada género, las obras están acomodadas según el probable orden cronológico; las fechas son a veces sólo aproximadas (las especialmente inciertas se indican con un signo de interrogación). Para los estudios exhaustivos del pensamiento de Tomás es importante tener en cuenta la cronología. Aunque sus puntos de vista principales son sumamente constantes a lo largo de su carrera, cambia su posición en algunas cuestiones, e incluso cuando sus conclusiones permanecen las mismas, su manera de abordar el tema con frecuencia ha sido sometido a un importante desarrollo.

## 2.1. Síntesis teológicas

- *Scriptum super libros Sententiarum* (1252-1256)
- *Summa contra gentiles* (1259-1264/5): No parece que el título de esta obra le haya sido dado por Tomás. El incipit del manuscrito es *Liber de ueritate catholicae fidei contra errores infidelium*. En el pasado, la obra —o al menos el cuarto y último libro— fue a veces considerado como una especie de *Summa philosophiae*, pero esto no se ajusta ni con el incipit, ni con la declarada intención del autor de manifestar la verdad que profesa la fe católica y de eliminar los errores contrarios (ver Libro I, capítulo 2), ni tampoco con las numerosas citas de la Escritura que forman parte del contenido, ni con el hecho de que comienza por Dios, que es para Tomás donde termina la filosofía. Su objeto es claramente Dios y lo que le pertenece; se trata, por tanto, de una obra de teología. Si está repleta de material filosófico, también lo está la *Summa theologiae*. Sin embargo, no se trata de un mero primer esbozo de lo que lograría en esa obra ulterior [[Torrell 2008](#): 598]. Sobre su método y su propósito, véase [Tuninetti 2012](#).

- *Summa theologiae* (1265-1273): Aunque inacabado, este tratado es habitualmente considerado como la obra maestra de Tomás. Se trata de una obra pensada no tanto “en contra de los errores de los infieles” como para la instrucción de los “principiantes” en la verdad católica (véase el *Prooemium*) — evidentemente para principiantes que cuentan con un no pequeño bagaje filosófico. Dividida en tres partes (la Segunda, a su vez, en dos) acaba abruptamente en la cuestión 90 de la Tercera Parte. El *Suplemento*, que frecuentemente la sigue, es una compilación de textos tomados del comentario a las *Sentencias*, que los discípulos de Tomás seleccionaron y arreglaron más o menos de acuerdo con el que habría sido el plan de la parte inacabada. La estructura lógica de la *Summa* ha sido objeto de muchas discusiones, a pesar de que la obra misma contiene amplias explicaciones acerca del orden adoptado, tanto general como de las secciones específicas. Para una descripción de la estructura lógica basado en esas explicaciones, véase [te Velde 2006](#): 11-18.

## 2.2. Cuestiones disputadas

- *De veritate* (1256-1259): Además de la verdad, esta larga obra trata también de muchas otras cuestiones concernientes al conocimiento divino, humano y angélico, al bien, al libre albedrío, las pasiones, la gracia y la justificación.
- *De immortalitate animae* (~1259?): Considerado antiguamente, por los expertos, de dudosa autenticidad, estudios recientes sugieren con bastante certeza que se trata de una obra de Tomás. Torrell considera que la evidencia externa debe ser aún corroborada y piensa que el texto necesita ser comparado cuidadosamente con otras obras antes de poder dar un juicio definitivo [[Torrell 2008](#): 619-620]. Recientemente se ha llevado a cabo una comparación exhaustiva de este tipo [[Bergamino 2011](#)], y sus resultados tienden a confirmar la autenticidad de la obra, especialmente si es vista como representativa de una etapa bastante temprana de la evolución del pensamiento de Tomás sobre el tema.



- *De potentia* (1265-1266): Las primeras seis cuestiones tratan del poder de Dios; las otras cuatro de la Trinidad.
- *De anima* (1266-1267)
- *De spiritualibus creaturis* (1267-1268)
- *De malo* (1269-1271): La sexta cuestión, que consiste en un único artículo y ofrece un importante tratamiento de la libertad de elección humana, es considerada generalmente por los expertos como una composición aparte, realizada en circunstancias inciertas.
- *De virtutibus* (1271-1272)
- *De unione uerbi incarnati* (1272)
- *De quolibet* I-XII (VII-XI: 1256-1259; I-VI and XII: 1268-1272)

### 2.3. Comentarios bíblicos

- *Expositio super Isaiam ad litteram* (1252)
- *Super Jeremiam et Threnos* (1252)
- *Principium “Rigans montes de superioribus” et “Hic est liber mandatorum Dei”*: Se trata de dos lecciones inaugurales dadas cuando Tomás se convirtió en Maestro en 1256.
- *Expositio super Iob ad litteram* (1263-1265)
- *Glossa continua super Evangelia* o “*Catena aurea*” (1262-1266/8)
- *Lectura super Matthaeum* (1269-1270)
- *Lectura super Iohannem* (1270-1271)
- *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* (1265-1273)
- *Postilla super Psalmos* [1-54] (1273)

## 2.4. Comentarios a Aristóteles

- *Sententia Libri De anima* (1267-1268)
- *Sententia Libri De sensu et sensato* (1268-1269): Reúne los comentarios al *De sensu et sensato* y al *De memoria et remeniscentia*.
- *Expositio libri Physicorum* (1268-1270)
- *Sententia super Meteora* [inacabado] (1269)
- *Expositio Libri Peryermeneias* [inacabado] (1270-1271)
- *Expositio Libri Posteriorum* (1271-1272)
- *Tabula Libri Ethicorum* [inacabado] (1270)
- *Sententia Libri Ethicorum* (1271-1272)
- *Sententia Libri Politicorum* [inacabado] (1269-1272)
- *Sententia super Metaphysicam* (1270-1272)
- *Sententia super librum De caelo et mundo* [inacabado] (1272-1273)
- *Sententia super libros De generatione et corruptione* [inacabado] (1272-1273)

## 2.5 Otros comentarios

- *Super Boetium De Trinitate* [inacabado] (1257-1258/9)
- *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (1258/9?)
- *Super librum Dionysii De divinis nominibus* (1266-1268)
- *Super Librum De causis* (1272-1273)

## 2.6. Obras polémicas

- *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256)
- *De perfectione spiritualis uitae* (1269)
- *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270)
- *Contra doctrinam retrahentium a religione* (1270-1271)
- *De aeternitate mundi* (1271)

## 2.7. Tratados

- *De ente et essentia* (~1252-1256)
- *De principiis naturae* (~1252-1256)
- *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* [inacabado] (1265-1267, 1272-1273)
- *De regno ad regem Cypri* [inacabado] (1266-1267)
- *De substantiis separatis* (1272-1273)

## 2.8. Cartas y opiniones expertas

Véase [Torrell 2008](#): 511-520.

## 2.9. Obras litúrgicas, sermones y oraciones

- *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae* (1264)
- *Hymnum Adoro te devote* (1264?)
- *Collationes in decem praecepta* (1261-1268?)
- *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam*(1272-1273?)

## 2.10. Otras obras homiléticas

Véase [Torrell 2008](#): 522-523.

## 3. Enfoque general de su pensamiento filosófico

20

El siguiente resumen del pensamiento filosófico de Tomás es, por supuesto, muy esquemático. Los dos primeros títulos de esta sección tratan del enfoque general de Tomás acerca de las cuestiones filosóficas: su relación con sus fuentes, y su visión de la relación entre filosofía y teología. En los restantes títulos se desarrollan algunas de sus ideas sobre diversos campos filosóficos.

### 3.1. Fuentes filosóficas

Igual la mayoría de sus contemporáneos, Tomás se veía a sí mismo como heredero de una antigua y venerable tradición intelectual, y su propio trabajo puede ser considerado en gran medida como una especie de diálogo con sus principales representantes, las llamadas *auctoritates*. Es ésta una palabra difícil de traducir. Significa, sin duda, algo más que “autor”; pero si se la traduce como “autoridad”, debemos tener el cuidado de explicitar el tipo de autoridad a la que nos referimos. No se trata de la un comandante o un legislador, sino de la de un maestro, la de alguien considerado como una fuente confiable y una guía segura para la adquisición de conocimientos. No es pequeña la diferencia. Seguir a un comandante o a un legislador consiste principalmente en obedecerle, cumpliendo sus órdenes. A veces esto puede requerir pedir una explicación sobre la orden, o incluso alguna aclaración sobre por qué se manda realizar determinado acto, pero la cuestión es obedecer. Sin duda, seguir a un maestro implica también hacer lo que dice, por ejemplo, realizar las tareas que asigna. Pero la cuestión es aprender. Y el aprendizaje tiene mucho que ver con hacer preguntas. Un buen comandante puede permitir las preguntas, pero un buen maestro les da la bienvenida e incluso las promueve. Los pensadores medievales estaban constantemente haciendo preguntas a las *auctoritates*. Y así lo hacían, no porque dudaran de que

las *auctoritates* supieran de lo que estaban hablando, sino precisamente porque estaban seguros de que, habitualmente, lo estaban.

Las fuentes de Tomás fueron muchas y muy variadas. En primer lugar, por supuesto, están las Sagradas Escrituras, que a causa de su inspiración divina forman una clase aparte (acerca de la relación entre la doctrina revelada y la filosofía en Tomás, véase la sección siguiente). Luego vienen los escritos de los Padres de la Iglesia y de otros autores cristianos: Ambrosio, Jerónimo, Gregorio el Grande, Boecio, Orígenes, el pseudo-Dionisio, San Juan Crisóstomo, Nemesio, Juan Damasceno, San Anselmo, Pedro Lombardo, y aquel a quien Tomás califica como *egregius*, sobresaliente: Agustín. Entre los autores no cristianos, sin duda el que más influyó en Tomás fue Aristóteles. De las obras de Platón, Tomás conoció sólo el Timeo. Su concepción del pensamiento “platónico” se basa en parte en lo que Aristóteles dice sobre él y en parte en autores de relativa inspiración neoplatónica, principalmente Boecio, San Agustín, el Pseudo-Dionisio, y Proclo. En ética, destaca la influencia del pensamiento estoico, especialmente tal como se presenta en los escritos de Séneca y Cicerón. También fueron muy importantes una serie de pensadores judíos e islámicos: Maimónides, Avicena (marcadamente neoplatónico), Algazel y Averroes (llamado el comentarista, a causa de sus admirables comentarios sobre Aristóteles).

Una lista completa de las fuentes que cita Tomás debería incluir muchos otros autores menos significativos. Otro factor principal en la configuración de su pensamiento era su interacción con otros pensadores del siglo XIII. Esto es mucho más difícil de documentar en detalle. Tomás rara vez cita al pie de la letra a sus contemporáneos y casi nunca los nombra, ni siquiera en sus escritos polémicos. En algunas ocasiones dirá que “cierta persona” o “ciertas personas” sostienen tal o cual posición; en otras, lo que dice es un claro eco de lo que sostiene algún otro autor, aunque no cite a nadie en concreto. En aquella época había poca o ninguna noción de “propiedad intelectual”.

De hecho, a pesar de que los pensadores medievales no eran menos propensos a la vanagloria que los de otras épocas, rara

vez buscaban reconocimiento por su “originalidad” (la cual, después de todo, no es la única prueba de la brillantez). Más bien, restaban importancia a la originalidad y se esforzaban, en cambio, por demostrar su continuidad con la tradición. Por el mismo motivo, casi nunca se oponían directamente a una *auctoritas* si podían evitarlo, es decir, si podían ofrecer una interpretación plausible de sus palabras que sea coherente con sus propios puntos de vista. Precisamente porque el autor era una autoridad —un maestro—, la distinción entre la labor de interpretación sobre lo que dijo acerca de una determinada cuestión y la de indagar en ese asunto concreto, era bastante sutil. La celebre frase de Tomás, que «el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que los hombres pensaban, sino cuál es la verdad de las cosas», aparece en medio de un comentario a Aristóteles [*Sententia super librum De caelo et Mundo*, lib. I, lect. 22, n. 228[8] (Marietti[2])]; y la frase difícilmente puede significar que Tomás se preocupara poco por lo que sus fuentes realmente pensaban o que estuviera dispuesto a atribuirles sus propias ideas cada vez que le convenía. Por el contrario, en sus comentarios sobre Aristóteles y otros filósofos, su preocupación por conocer el verdadero significado de sus palabras es tan evidente que algunos estudiosos han dudado de que estas obras puedan tomarse como testimonios de sus propios puntos de vista sobre “la verdad de las cosas”. Otros, sin embargo observan que en ocasiones aprovecha la oportunidad para llevar la discusión acerca de “las cosas” mucho más lejos de lo que estima que el autor está diciendo sobre el tema, y que, en algunos casos, expresa desacuerdo con la posición autor. El caso más conocido es su rechazo de las pruebas de Aristóteles sobre la eternidad del movimiento y el tiempo [*Expositio libri Physicorum*, lib. VIII, lect. 2, nn. 986-990[16-20] (Marietti)]. Estas precisiones sugieren que, por lo general, y a menos que diga explícitamente lo contrario, Tomás acepta la opinión del autor.

En qué medida el pensamiento filosófico de Tomás puede considerarse fundamentalmente “aristotélico” es y probablemente será siempre un tema de discusión entre los expertos. Aunque Tomás acepta las críticas de Aristóteles a Platón, hay una innegable e importante influencia del neoplatonismo en su forma tratar ciertos temas, especialmente cuando se refiere a la

divinidad y su relación con el mundo, de lo que Aristóteles dice relativamente poco. Y no cabe duda tampoco de que el neoplatonismo tuvo algún efecto en la lectura que Tomás hizo de Aristóteles. En cualquier caso, no parece arriesgado afirmar que Tomás se esfuerza por mantener sus puntos de vista filosóficos en armonía con lo que considera que son los principios aristotélicos.

### 3.2 La filosofía y la teología

Los principales intereses filosóficos Tomás se concentran en áreas que se superponen con la teología: Dios, el alma, la libre elección, etc. A menudo cuestiones teológicas estimularon su pensamiento filosófico. Pero no se limitó a hacer una filosofía meramente *ad hoc*. Como se desprende de sus comentarios sobre Aristóteles, cultivó las ciencias filosóficas con mucha prestancia.

A fin de entender la concepción tomista de la relación entre filosofía y teología, un buen modo de empezar es considerar el primer artículo de la Suma Teológica. Allí se pregunta si los seres humanos, además de las disciplinas filosóficas, necesitan también de alguna otra doctrina. Tomás da por sentado que la filosofía es un elemento válido e incluso necesario para el bienestar del hombre. Quizá está también suponiendo que su lector haya recibido ya una formación filosófica. Por otro lado, su respuesta muestra que juzga la filosofía gravemente insuficiente. Los seres humanos necesitan de otra doctrina, que excede el poder de la razón humana y ha sido revelada por Dios, y la necesitan en vistas de su último fin, meta suprema y perfección de la vida humana. Pues el fin mismo excede la comprensión de la razón, ya que se trata de algo sobrenatural: la visión de Dios “cara a cara”, como Él es en sí mismo [*Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 8].

Es cierto que aun esta tesis —que el fin del hombre excede a la razón—, se conoce con certeza sólo por revelación. La razón fundamental que Tomás da de la necesidad de la teología es en sí misma teológica. El Aquinate no basa la necesidad de la teología, a la que habitualmente llama “doctrina sagrada”, en

verdades filosóficas o en cualesquiera otras verdades no teológicas. Por norma general, sostiene que la teología, en sí misma, es totalmente autosuficiente. Algunas de sus enseñanzas dependen de otras —contiene tanto los principios como las conclusiones— pero ninguna de ellas depende de principios extraños o tiene que ser verificada a la luz de conocimientos no teológicos. Sus principios no necesitan ser probados por la filosofía. Se sostienen en la fe, en la creencia en la Palabra de Dios como tal.

Sin embargo, Tomás juzga que la filosofía —la filosofía sólida, aquella consistente con sus propios principios— es de gran utilidad en la teología. Acude en ayuda de la debilidad de nuestra mente al enfrentarse con la verdad divina. La teología se sirve de otras ciencias para una lograr una “mayor claridad” de sus enseñanzas. Esto se debe a que «a partir de las cosas que son conocidas por la razón natural, de las que proceden las otras ciencias», el intelecto humano «es más fácilmente llevado de la mano (*manuducitur*) a las cosas que superan a la razón, que se transmiten en esta ciencia» [*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 2]. La relación que se establece entre la teología y las otras ciencias es equivalente a la que se establece entre una disciplina superior o arquitectónica y las inferiores y subordinadas, como el arte de gobernar respecto de las artes militares [*Ibidem*. Véase también I, q. 1, a. 8, ad 2]. Tomás encuentra que la filosofía es útil a la teología por tres motivos [*Super Boetium De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3]: porque le proporciona semejanzas o analogías que ayudan a comprender lo sobrenatural a partir de las cosas que son naturalmente cognoscibles; porque la ayuda a argumentar contra las posiciones contrarias a la fe, ya sea probando que son falsas o demostrando que no son necesariamente ciertas; y porque le permite probar los llamados *praeambula fidei*. Estos últimos son verdades cognoscibles para la razón que están ligadas a las verdades sobrenaturales de la revelación, como, por ejemplo, la existencia de Dios. Estas verdades también han sido reveladas, y los creyentes pueden muy bien mantenerlas por la fe, pero la revelación misma nos enseña que la razón puede entenderlas [*Romanos* 1, 19], y al hacerlas más evidentes, tal conocimiento facilita su consideración y uso. Podríamos añadir también una cuarta forma en que Tomás encuentra a la filosofía



útil para la teología: para eliminar los malos argumentos a favor de las verdades reveladas, como, por ejemplo, los intentos de algunos por demostrar que el mundo tuvo un comienzo temporal. Tomás piensa que tales argumentos hacen más mal que bien [*Suma Teológica*, I, q. 46, a. 2].

Por lo tanto, que la doctrina sagrada es autosuficiente no quiere decir que esté meramente aislada de la filosofía, como si nunca hablaran de las mismas cosas o como si sus “idiomas” fueran tan extraños entre sí como para impedir la comunicación entre ellos. Y si la teología utiliza la filosofía, también estimula el pensamiento filosófico. «Porque cuando un hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, y reflexiona sobre ella y abraza cualquier razón que para ello encuentre» [*Summa Teológica*, II-II, q. 2, a. 10]. En términos más generales, puesto que el teólogo está seguro de que toda verdad proviene de Dios, juzga que «el estudio de la filosofía, en sí mismo, es lícito y digno de alabanza, a causa de la verdad que los filósofos han adquirido por medio de Dios, que se les revela, como se dice en *Romanos* 1, 19» [*Summa Teológica*, II-II, q. 167, a. 1, ad 3]. En este sentido, la filosofía constituye incluso una especie de germen o anticipo del fin último del hombre, que consiste en la contemplación de la verdad más alta [*Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 1, ad 2; I-II, q. 3, a. 6]. Al creyente que filosofa, la revelación ofrece también una especie de piedra de toque para sus especulaciones, al menos en las áreas en las que se superponen la filosofía y la teología. Porque en estos asuntos la razón se mueve con dificultad. Tomás cita a menudo la observación de Aristóteles en la *Metafísica* [II.1, 993b10] de que, en relación con las cosas que en sí mismas son más evidentes, nuestro intelecto es como el ojo del murciélago en relación con la luz del día [véase, por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 1]. Este “realismo” sobre la capacidad de la razón para conocer las cosas divinas aparece en la bien conocida explicación de Tomás de por qué la revelación incluye los *praeambula fidei*. De no ser así, dice, la verdad sobre Dios que la razón puede descubrir «sería conocida sólo por unos pocos, después de mucho tiempo, y mezclado con muchos errores» [*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1].

Evidentemente, Tomás no fue de ninguna manera el primer pensador cristiano, ni el único en su tiempo, que reflexionó sobre la relación entre la doctrina revelada y la filosofía. Pero los pensadores del siglo XIII prestaron especial atención al lugar que ocupan la filosofía y la teología con respecto a la concepción aristotélica de “ciencia”, tal como ésta se define en los *Segundos Analíticos*. Tomás sostiene que la teología misma es ciencia en este sentido (aunque con algunas características peculiares), y en la *Suma Teológica* hace un esfuerzo visible para adaptar a ella los cánones de los *Segundos Analíticos*. Sin embargo, su opinión de que la teología es una ciencia le plantea un problema sobre la forma en la que difiere de la parte de la ciencia filosófica que trata de Dios, y que Aristóteles llama a veces “teología” [por ejemplo, en *Metafísica*, VI.1, 1026a19; XI.7, 1064b2]. Es cierto que se diferencian por el hecho de que una es revelada y la otra es obra de la razón natural, pero esto es sólo una respuesta parcial. Pues las distintas ciencias han de diferir también en sus objetos (*subiecta*) propios. Si, como sostiene Tomás, el tema de la teología (la doctrina sagrada) es Dios, entonces, a pesar de su nombre, la “teología” filosófica debe tener algún otro objeto (*subiectum*) suyo propio. Si habla de Dios, esto debe ser sólo porque y en la medida en que El pertenece al estudio de ese otro objeto.

¿Cuál es el objeto de la “teología” de Aristóteles? Esta cuestión fue en sí misma tema de discusión en la Edad Media. Todos coinciden en que la teología de Aristóteles es la ciencia establecida en la *Metafísica*. Como no sabían que los escritos contenidos en la *Metafísica* fueron reunidos bajo ese título sólo después de la muerte de Aristóteles, asumen sencillamente, que todo en el libro concierne a una sola ciencia. Ahora, en algunos lugares de la *Metafísica*, parece que objeto de esta ciencia son las “primeras causas”; en otros lugares, el objeto parece ser el “ser” en cuanto ser; y en otros, las “sustancias separadas” divinas —es decir, los seres incorpóreos, vivos e inmortales, de los que depende la realidad visible. Sobre esta cuestión, los grandes comentaristas árabes, Avicena y Averroes, no están de acuerdo. Avicena sostuvo que el objeto de la metafísica era el ser. Averroes dijo que era lo divino. Tomás comparte la opinión de Avicena. El objeto de una ciencia, dice, es esa naturaleza cuyas

causas y atributos se investigan en dicha ciencia. Las causas no son sujeto de la ciencia; más bien, conocerlas es el fin o meta de la ciencia [*Sententia super Metaphysicam, Procœmium*]. Mediante el estudio del ser, la metafísica es llevada a la consideración de lo divino como a su causa primera y universal.

Por tanto, hay espacio para otra “teología”, cuyo objeto es la naturaleza divina misma. Esa ciencia debe ser revelada, no puede ser obra de la razón humana. Pues, de nuevo en oposición a Averroes, Tomás niega que la razón natural pueda alguna vez alcanzar una comprensión adecuada de la naturaleza de cualquier sustancia puramente incorpórea, menos aún de Dios, como para ser capaz de generar una ciencia que tenga esa naturaleza por tema. Piensa que la opinión de Aristóteles, con la que está de acuerdo, es que la comprensión natural de la mente humana está siempre ligada a las imágenes —los “fantasmas”— de las cosas sensibles. Con sus solas fuerzas puede conocer a Dios sólo a través de los fantasmas de sus *efectos* [*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, ad 2], es decir, precisamente, como causa de algún otro objeto. Sólo Dios mismo y aquellos que disfrutan de la visión sobrenatural de su esencia, conocen su naturaleza como es en sí misma. Por revelación se nos comunica algo de ese conocimiento. Participamos de él al modo en que el estudiante que todavía no domina una materia participa del conocimiento que su maestro tiene de la misma, a saber, recibiendo instrucción del maestro y creyendo en ella. Incluso para la idea de la fe como una forma de compartir conocimiento, Tomás se apoya en Aristóteles, que dice que «el que quiera aprender debe creer» [Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, c. 2, 165b3; ver *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 3].

## 4. Lógica y teoría del conocimiento

Como la mayoría de los escolásticos, Tomás considera importante la lógica, y tiene mucho que decir acerca de las cuestiones lógicas, en su mayor parte siguiendo la huella de Aristóteles. Encuentra en los escritos lógicos del Estagirita un tratamiento sistemático y bastante completo de los actos de la razón, que son los que constituyen la materia propia de la lógica [*Expositio Libri Posteriorum*, lib. I, lect. 1, nn. 1-6]. También

aprovecha desarrollos medievales anteriores, por ejemplo en el campo de la lógica de los términos.

A veces Tomás llama al sujeto propio de lógica *ens rationis*, “ente de razón”, tomado como opuesto al *ens naturae*, “ente natural” o “real” [*Sententia super Metaphysicam*, lib. IV, lect. 4, n. 574 (Marietti)]. No se trata de ámbitos totalmente separados. Los seres de razón estudiados por la lógica son las características que se añaden a los seres reales en la medida en que están “en la mente”, es decir, en la medida en que son entendidos; características tales como el *género*, la *especie*, etc. Porque, aunque la razón puede conocer cómo son las cosas en la realidad, la forma en que se encuentran en la realidad no es idéntica a la forma en que se encuentran en el conocimiento. La lógica no es la metafísica, que trata del ser real en cuanto tal. Pero puesto que todos los seres reales pueden ser considerados por la razón, la lógica se asemeja a la metafísica en que se extiende a todos los seres [*ibid.*] —aunque, una vez más, sólo en la medida en que se constituyen en entes de razón. El ser primario o fundamental es el ser real. Las características lógicas son secundarias (*secunda intellecta* o *intentiones secundae*).

Tomás dice también que pertenece propiamente a la lógica estudiar la verdad y la falsedad, porque estas se encuentran “en la mente” [*Sententia super Metaphysicam*, lib. IV, lect.17, n. 736 (Marietti)]. En su sentido más propio, la verdad y la falsedad son rasgos de los juicios, es decir, de las afirmaciones y las negaciones [*Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2]. Un juicio es verdadero en la medida en que “corresponde” o “se ajusta” a la cosa juzgada, y es falso en la medida en que no. Esto no quiere decir que el juicio verdadero se parezca o refleje la cosa; los juicios, ya sean verdaderos o falsos, son y se ven muy diferentes de las cosas, que no son juicios. Significa, más bien, que un juicio es verdadero cuando la cosa juzgada tiene la característica afirmada de ella, o carece de la característica que se le niega, y falsa en caso contrario. Hay tantas verdades como juicios verdaderos, aunque hay una verdad, en la mente divina, de la que dependen todas las demás [*Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 6]. Un juicio verdadero puede llegar a ser falso y viceversa, si la cosa juzgada cambia en lo que respecta a la característica afirmada o

negada de ella [*Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 8]. De los acontecimientos futuros no predeterminados por causas presentes, nuestros juicios son proporcionalmente indeterminados con respecto a la verdad y la falsedad [*Expositio Libri Peryermeneias*, lib. I, lect. 13, nn. 169-175[6-12] (Marietti)]. Sin embargo, hay una verdad sobre estos acontecimientos en la mente de Dios. No porque los predetermine, sino porque su comprensión de las cosas temporales, a diferencia de la nuestra, no es ella misma sucesiva o temporal [*ibid.*, Lect. 14, nn. 191-196[16-21] (Marietti); véase también la *Epistola ad Bernardum*]. Este punto, sin embargo, supone cuestiones no estudiadas en la lógica [*Peryermeneias Expositio Libri*, lib. I, lect. 14, n. 199[24] (Marietti)].

En el ámbito de la lógica se debe mencionar también la doctrina de Tomás de los nombres análogos. Estos son nombres que no siempre tienen el mismo significado, como en el caso de los nombres unívocos, pero cuyos múltiples significados están intrínsecamente conectados de acuerdo con alguna “proporción” (la palabra griega para proporción es ἀναλογία: analogía). La enseñanza de Tomás a este respecto ha generado no poca controversia, tanto en lo que se refiere a su relación con Aristóteles como a su propio contenido. Como no escribió ningún tratado completo sobre el tema, hacer una presentación armónica de los numerosos pasajes que tratan de este asunto no es tarea fácil. Por lo general se los sistematiza con ocasión de alguna aplicación particular, por ejemplo, del nombre “ser” (*ens*) o de los nombres que se atribuyen a Dios. Desde el siglo XVI, su interpretación ha sido fuertemente condicionada por la obra del cardenal Cayetano *De Nominum analogia* (1498), a pesar de que es un error tomar este trabajo como una síntesis de los mismos [[Hochschild 2010](#)].

En lo que se refiere a la analogía de “ente”, y en especial a su estatus cuando se la aplica a Dios, la posición de Tomás fue vigorosamente contestada por Juan Duns Escoto († 1308) y sus seguidores. Escoto sostuvo que, a pesar de que “ente” es análogo, debe tener algún significado único y común que se aplique tanto a Dios como a las criaturas, pues en caso contrario, todo razonamiento sobre Dios a la luz de las criaturas caería en

la falacia del equívoco. En opinión de Tomás, *ningún* nombre se aplica verdaderamente a Dios y a las criaturas según un significado único, y para el razonamiento válido acerca de Dios, es suficiente la analogía [*Summa Theologiae*, q. 13, a. 5].

Si la lógica estudia los entes reales en la medida que son conocidos y están “en la mente”, la mente y su conocimiento pueden ser así mismo estudiados en la medida en que también ellos son seres reales, factores de la vida humana. Para Tomás este estudio pertenece a la filosofía del alma, y por lo que se refiere al conocimiento tanto sensible como intelectual se basa principalmente en la explicación que propone el *De anima* de Aristóteles.

En general, el conocimiento humano es un tipo de actividad que se sigue del ser movido o actualizado un sujeto de una determinada manera por lo la cosa conocida. El sujeto tiene la capacidad, el “poder” cognitivo, de ser actualizado de esta manera, y la cosa actúa sobre él en virtud de una forma de una especie u otra. La acción de la cosa consiste en imprimir su forma en el sujeto. Existen diferentes potencias cognitivas, constituidas y diferenciadas en función de los diversos tipos específicos de formas que permiten que reciba el sujeto. El tipo de forma que corresponde a una potencia dada se denomina objeto propio de la potencia. Por ejemplo, el objeto propio de la vista es el color.

La forma impresa en el sujeto no es *lo que* se aprehende; lo que se aprehende es la cosa, a través y de acuerdo con la forma [*Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2]. Y la forma no está en el sujeto de la misma manera como está en la cosa. Está en la cosa como una actualización de la materia corporal de la cosa. Por lo tanto, esta explicación supone el análisis general hilemórfico de las cosas corporales, como se verá en la próxima sección. Al actualizar la materia de la cosa, la forma hace que la cosa sea tal cosa; por ejemplo, azul. Pero el sujeto que ve que la cosa es azul, no es por ese motivo azul. La forma “color azul” está en el sujeto, no como una actualización de su materia corporal, sino “inmaterialmente”, como una actualización de su potencia cognoscitiva. Aquello a lo que Tomás se refiere con “inmaterialidad” es algo que se da en grados, y algunas facultades cognitivas reciben formas más “inmaterialmente” que

otras. Las facultades sensitivas, tales como la vista, son en sí mismas formas asentadas en los órganos del cuerpo y actualizaciones de la materia corporal; por lo que la vista hace que un cuerpo sea un cuerpo que ve. En su caso, la recepción de la forma del objeto va acompañada de algún cambio material, y la forma está en el sujeto bajo “condiciones” materiales. Pero la forma misma no es inmediatamente la actualización de la materia. Es una actualidad más de la potencia cognoscitiva. Por regla general, para Tomás el conocimiento es esencialmente una cuestión de inmaterialidad [ver *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1, I, q. 84, a. 2]. A veces, se dice que su característica esencial es la “intencionalidad”, tomando este término en el sentido que le fuera dado por Franz Brentano († 1917), pero esto es una confusión. Tomás tiene una noción de “ser intencional”, y esta desempeña un papel en su tratamiento de algunas actividades cognitivas, pero no es la noción de Brentano, y a lo que se refiere no es a una característica esencial de todo conocimiento, mientras que la inmaterialidad sí.

La mayor distinción entre las potencias cognoscitivas se da entre los sentidos, que están asentados en varios órganos del cuerpo, y el intelecto, que está “separado”. Esto no quiere decir que exista independientemente de los seres humanos, como sostienen los “averroístas”, sino que es incorpóreo. Su sede es el alma misma, que es una forma. Su objeto propio es “lo que es”, la naturaleza o esencia de una cosa —en primer lugar y de modo más adecuado, de una cosa sensible y corporal [*Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7]. Dado que la forma del objeto del intelecto está despojada de sus condiciones materiales, y la materia es “principio de individuación”, el modo en que el intelecto conoce directamente las cosas corporales es universal [*Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1]. Esto no significa que Tomás piense que las naturalezas corporales existen universalmente, sino que sabe —universalmente— que existen en los individuos. Y que puede conocer a los individuos corporales mismos, indirectamente, mediante la aplicación de este conocimiento universal a lo que los sentidos le ofrecen [*Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1]. De hecho, el mayor uso o ejercicio del conocimiento intelectual se hace de tal manera [*Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 8].

Que el intelecto humano conoce los individuos corporales sólo indirectamente se convirtió en un punto de controversia después de la muerte de Tomás. Mucho más importante para él era la controversia con los “averroístas”, reseñada más arriba, acerca de si los seres humanos tienen sus propios intelectos. A pesar de las expresiones empleadas en el párrafo anterior, para Tomás no es propiamente el intelecto el que piensa, sino los seres humanos, en virtud de su intelecto. En su opinión, la posición averroísta conlleva que sea inadecuado decir “este hombre entiende”.

Para ser más precisos, la disputa se centró en lo que Aristóteles llama intelecto “posible” o “potencial”. Éste es la capacidad de recibir formas inteligibles, de las que se sigue el conocimiento intelectual. Aristóteles también postula la existencia de un intelecto “activo” o “agente”, cuya función —tal como Tomás la entiende— es volver las formas inteligibles de las cosas corporales en “actualmente inteligibles”, es decir, capaces de mover al entendimiento posible. Lo hace “liberando” las formas de las condiciones materiales de los fantasmas sensibles de las cosas a las que ellos pertenecen. Esta operación es lo que Tomás llama “abstracción”. Él piensa que el alma humana tiene el poder para realizar esta operación; habla incluso de nuestra “percepción” de que estamos abstrayendo [*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 4]. Que tenemos el poder para hacerlo significa que el intelecto agente está también asentado en el alma y que no existe separado de los seres humanos. Tomás sabía que como interpretación de Aristóteles, la suya era una posición minoritaria (como de hecho lo sigue siendo), pero tenía sus propias razones para juzgarla filosóficamente válida [*ibid.*]. En cualquier caso, puesto que nada que se relacione directamente con la fe depende de ello, no es tan vehemente al defender este punto como cuando se trata del entendimiento posible.

Que el objeto proporcionado de la inteligencia humana sea la naturaleza de las cosas sensibles, no significa que ésta las entienda acabadamente al primer golpe de vista. Tomás piensa que conocerlas a la perfección es muy difícil, por no decir prácticamente imposible. Empezamos por una comprensión muy general y confusa [*Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 3]. Lo primero que captamos acerca de una cosa es la característica más



común que le pertenece de acuerdo a su naturaleza: la característica de “ente” (*ens*).

Sin embargo, aunque se trate de algo bastante abstracto e incompleto, nuestra noción original de “ente” también es la base de una verdad muy clara y cierta, la primera verdad que alcanzamos: el principio de no contradicción. Este principio rige toda nuestra búsqueda de la verdad. El campo de búsqueda es, en verdad, muy vasto. Pues la simple comprensión de “ente” es también la primera expresión de la enorme capacidad que tiene la inteligencia de relacionarse absolutamente con todo. No hay nada —ningún ente— que no sea inteligible, al menos en principio. A Tomás le gusta citar la observación de Aristóteles de que el alma intelectual es potencialmente “todas las cosas”. De hecho, esta es su principal razón para negar que la inteligencia está asentada en un órgano corporal [*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2].

Podría parecer que la capacidad de nuestra inteligencia está limitada a conocer las cosas corporales, porque incluso nuestra noción original de “ente” se obtiene a partir de tales cosas. Sin embargo, esta noción es tan esquemática —tan “abstracta”— que ni siquiera implica estrictamente la corporeidad. Es decir, la idea de un ser incorpóreo no es algo simplemente incoherente. Y de hecho, una vez que hemos entendido algo acerca de las cosas corporales, estamos también en condiciones de captar algo incorpóreo, esto es, el acto mismo de la comprensión. En efecto, a diferencia de los individuos corporales, nuestra propia actividad intelectual individual es algo que conocemos directamente [*Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 3]. Esto sucede precisamente porque es algo en sí mismo inmaterial. Como tal, es también actualmente inteligible en sí. Ninguna abstracción se requiere para comprenderlo [*Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, ad 3]. Sin embargo, comprender plenamente la naturaleza universal del intelecto requiere una investigación diligente [*ibid.*, co.].

Por otro lado, aunque nuestra actividad intelectual sea inmaterial en sí misma, su sujeto no es un ser totalmente inmaterial o incorpóreo. Su sujeto es un ser humano, no una “sustancia separada”. La idea de un ser totalmente incorpóreo es coherente con la noción de “un ente”, pero no tenemos experiencia directa de estas clases de entes. Tomás cree que

podemos saber que esos seres existen, en la medida en que podemos discernir en los seres corpóreos su carácter de efectos cuyas causas no pueden ser corporales. Pero este enfoque tiene algunas severas limitaciones. Estos efectos sólo nos permiten formarnos una idea confusa y general de las causas, no una distinta o adecuada. Expresa más lo que no son (por ejemplo, los cuerpos) que lo que son [*Summa Theologiae*, I, q. 88, aa. 1-2]. Nuestra insatisfacción con tales concepciones es un signo de que tenemos cierta capacidad para un conocimiento adecuado de los seres incorpóreos, incluso de Dios [*Summa theologiae* , I, q. 12, a. 1, I-II, q. 3, a. 8]. Pero su consecución no está totalmente en nuestro poder [*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, I-II, q. 5, a. 5]. Necesita de una ayuda sobrenatural.

## 5. Filosofía de la naturaleza y filosofía del alma humana

### 5.1 Noción de filosofía de la naturaleza

Una de las primeras obras de Tomás fue un breve tratado sobre los principios generales y fundamentales de la realidad física, *De principiis naturae* —“Acerca de los principios de la naturaleza”. En él ofrece una explicación concisa de los principales conceptos y axiomas establecidos en los dos primeros libros de la *Física* de Aristóteles, junto con algunas ideas tomadas de la *Metafísica*. Sin embargo, aunque sólo años más tarde comentó estas obras palabra por palabra, y las explicó con mucho más detalle, a lo largo de toda su carrera estos principios jugaron un papel muy importante en su pensamiento. Es cierto que el interés de Tomás por la historia natural no es tan fuerte como el de Alberto, y que el campo de la filosofía en la que más se destacó es el de la metafísica. Pero, no obstante, estaba convencido de que la filosofía de la naturaleza era un componente esencial de un programa de estudios filosóficos integral, e incluso una condición previa necesaria para el estudio completo y sistemático de la metafísica.

Para los lectores de hoy estas posiciones no son fáciles de apreciar, porque la noción misma de “filosofía de la naturaleza” — o “filosofía natural”— se ha convertido en algo desconocido. No es lo mismo que lo que hoy llamamos “filosofía de la ciencia”, pues ésta se centra principalmente en los modos de pensamiento que caracterizan la investigación científica. Lo más parecido a la filosofía de la ciencia que encontramos en Aristóteles, sería el tipo de estudios realizados en los *Segundos Analíticos*. En cambio, lo que Tomás llama filosofía natural no trata acerca de las ciencias naturales. Trata de la realidad natural. De hecho, la filosofía de la naturaleza es, en el sentido que se da a la palabra “ciencia” en los *Segundos Analíticos*, ciencia natural.

Sin embargo, si por “ciencias naturales”, nos referimos al tipo de conocimiento adquirido a través de los modernos métodos de experimentación, encontraremos poco o nada de esto en Tomás. Lo cual no significa que su ciencia natural sea mera especulación de salón, que presta poca atención a la observación o la experiencia. Tomás no llamaría “ciencia” a la especulación de salón sobre las cosas físicas, sino “dialéctica” (en uno de los sentidos del término). Pero la experimentación es sólo una forma especial de adquirir experiencia de las cosas. Aunque evidentemente los sofisticados instrumentos modernos de observación no existían en su época, él ciertamente consideraba la observación y la experiencia esenciales para las ciencias naturales.

También es bastante ajena a su modo de entender las ciencias naturales la idea de que “el libro de la naturaleza está escrito en el lenguaje de las matemáticas” (Galileo). Tomás ve la aplicabilidad de los conceptos matemáticos a las cosas físicas y la importancia de las aplicaciones de este tipo en algunos campos, como la óptica o la astronomía, pero en general relega a las matemáticas a un rol muy secundario en el estudio de las realidades físicas. Tales realidades tienen sus propios principios físicos —los “principios de la naturaleza”— y estos tienen que ser entendidos en sus propios términos. No han sido tomados de las matemáticas o ni adaptados a partir ellas. Tampoco se deducen de los principios de la metafísica, aunque el metafísico tenga la

“última palabra” sobre ellos, como sobre todos demás los principios filosóficos (véase abajo, 6.1).

Por tanto, Tomás no hace distinción tajante entre la filosofía natural y las ciencias naturales. De todas formas, dividió el estudio de las cosas naturales en diferentes campos. Lo dividió también con arreglo a niveles de generalidad o especificidad. Su *De principiis naturae*, como la *Física* de Aristóteles, pertenece a un nivel más general, y se centran en las características más comunes de las cosas naturales. El siguiente apartado ofrece un esbozo de algunas de sus principales enseñanzas referidas a este nivel.

## 5.2 Principios generales

La característica común que define fundamentalmente el campo de la filosofía de la naturaleza como un todo es la movilidad. Podría pensarse que debería ser la corporeidad o el ser un cuerpo. No todos los cuerpos, sin embargo, son naturales. Hay también cuerpos matemáticos y artificiales. Pero los cuerpos matemáticos, como tales, no son en modo alguno móviles, y los cuerpos artificiales sólo son móviles *per accidens*, en virtud de los cuerpos naturales de que están hechos. Los cuerpos naturales son cuerpos a los que el movimiento y el cambio pertenecen *per se* —por sus propios principios. Cuando hablamos de lo que un cuerpo hace “por naturaleza”, nos estamos refiriendo precisamente a esos principios. Aristóteles define la “naturaleza” como la causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma [*Física* II.1, 192b22-23]. Los cuerpos de diversos tipos son aptos para moverse de maneras diferentes; tienen diferentes “naturalezas”. Sin embargo, no todos los movimientos que experimenta un cuerpo natural son el resultado de su naturaleza específica. El cuerpo también puede ser movido de modo “antinatural”, por una fuerza contraria.

Hablando todavía muy en general, todo movimiento o cambio supone esencialmente dos tipos de factores dentro de la cosa que cambia: algo que funciona como “materia” y algo que funciona como “forma”. El cambio consiste en la adquisición o pérdida de una forma por parte de una materia, y, por lo tanto, un

comenzar a o dejar de ser de alguna manera. En cuanto aquello por lo que una cosa es de alguna manera, la forma recibe el nombre de “acto” o “actualidad”; en cuanto aquello que es capaz de tener o no una forma y de ser o no ser de una determinada manera, la materia es “potencial”<sup>[3]</sup>. El cambio también involucra dos factores externos a la cosa que cambia. Debe haber un agente o un motor que actúa sobre la materia para producir su adquisición o pérdida de la forma. Y debe haber también un punto de llegada o un objetivo hacia el que agente tiende al actuar de esa manera, porque si no tendiera hacia algo, no actuaría de un determinado modo en vez de otro. Esta es, esquemáticamente, la famosa teoría de los cuatro tipos de causa: *material, formal, eficiente y final*.

Otro conjunto de distinciones generales relativas al cambio se refiere al modo de ser o “categoría” que está implicado en el cambio. Hablando con propiedad quien sufre el cambio es siempre un individuo perteneciente a la categoría de “sustancia”; es decir, un ser fundamental. De hecho, toda sustancia es en sí misma una especie de principio, dado que toda realidad que no es una sustancia se encuadra bajo alguna categoría de “accidente”. Esto significa que no existe más que como una adición y modificación de una sustancia. Y la constitución esencial de una sustancia, como individuo de un tipo específico, es el primer principio del movimiento y el cambio que le pertenece; es precisamente la “naturaleza” de la sustancia. Pero el cambio al que una sustancia es sometida, y la forma que esta adquiere o pierde, puede ser sustancial o accidental. Es decir, el cambio puede ser respecto de alguna forma y modo de ser accidental en la cosa, por ejemplo su tamaño o cualidad o lugar; o puede ser el comienzo o la cesación de la misma existencia de la cosa como un individuo de cierto tipo, a través de la adquisición o pérdida de su “forma sustancial”.

Tales análisis generales de los fenómenos naturales son fundamentales para todo lo que sigue, pero, al mismo tiempo, son sólo el inicio. Los estudios más específicos brindan también mayor información. Esto es así porque las naturalezas o tipos específicos son irreductiblemente diversos —no sólo en cuanto al número o a la cantidad de ejemplos que se pueden proponer,

sino también en sí mismos, en sus “fórmulas”. Cada una de esas naturalezas es un principio por derecho propio. Los fenómenos naturales no se pueden reducir a una fórmula única o a un único tipo de cosas, o incluso a unos pocos. Por ejemplo, los fenómenos vitales —los organismos y sus actividades propias— no pueden, para Tomás, explicarse por completo en términos de seres no-vivientes. Es cierto que su materia tiene disposiciones en común con la de las cosas no-vivas, pero dependen sobre todo de sus formas, que les son propias, y que dan sus propias determinaciones a la materia. Las formas de los seres vivos, tienen incluso un nombre especial: “almas”. Y las diferentes especies de vivientes tienen diferentes tipos de almas. El número de especies es sumamente elevado.

### 5.3. La materia prima como pura potencia

La irreductibilidad de las especies naturales se encuentra conectada con una idea mencionada anteriormente, la idea de la materia prima como pura potencia. En tiempos de Tomás esta idea provocó disputas entre los teólogos. Sin embargo, los lectores contemporáneos, que no comparten sus preocupaciones teológicas, a menudo encuentran desconcertante la idea en sí misma, porque parece no tener cabida en la ciencia física moderna. Motivo por el cual, parece apropiado dar una explicación sobre este particular. Cómo se conecta este asunto con la irreductibilidad de las especies naturales, debería quedar claro en el curso de la explicación.

Aristóteles introduce la expresión “materia prima” para referirse a la “primera” realidad a partir de la cual se hacen las demás cosas. Con “primera” se quiere significar que no está hecha de otra cosa [*Metafísica*, IX.7, 1049a24-26]. Sería el sustrato fundamental y último subyacente al cambio físico. Es evidente que tal realidad no puede en sí misma llegar a ser o dejar de existir por un cambio físico. Si lo hiciera, alguna otra cosa subyacería a aquel cambio y sería la verdadera materia prima. La materia prima debe ser ingenerable e incorruptible. Esto no quiere decir que no pueda ser creada. El cambio físico es el paso de un ser a otro. La creación es “a partir de la nada.” Sin embargo, decir que funciona como el primer sustrato del cambio no es decir

lo que sea en sí misma. ¿Es algún tipo de cuerpo? Esto querría decir que se trata de algún tipo de sustancia, con su propia forma esencial y actualidad —una forma, por tanto, anterior a cualquier forma que pueda ser recibida o perderse a través del cambio. Según Aristóteles, Tales atribuye esta función al agua, Heráclito la atribuyó a fuego [*Metafísica*, I.3, 983b6-984a12].

Ahora, puesto que lo que sea que funcione como materia prima es ingenerable e incorruptible, si ella misma es una especie de sustancia, entonces, todos los cambios físicos, y todas las formas que se adquieren o se pierden a través de ellos, deben ser meramente accidentales. No habría cambios sustanciales. Y la naturaleza esencial de todas las cosas físicas, su naturaleza sustancial, será la naturaleza de la materia prima. Todas las demás características de las cosas físicas serían reducibles a ella. Esto sería válido incluso si hubiera más de un tipo de cuerpo que sirviera como materia prima. Estos diversos tipos podrían mezclarse entre sí o estar dispuestos de distintas maneras, pero nunca llegarían a ser o dejarían de existir, y todas sus mezclas y arreglos sólo serían accidentales. Aristóteles nos dice que así es como Empédocles considera a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego [*Metafísica*, I.3, 984a7-11]. Del mismo modo, Demócrito postulaba la existencia de una multitud de pequeños cuerpos, de gran movilidad e indivisibles —“atómicos”, en el sentido original de la palabra— como el sustrato primario de todos los cambios. Para él las sustancias reales son los átomos [*Metafísica*, VII.13, 1039a7-11]. También en estas posturas, la naturaleza de la materia prima es la naturaleza esencial del todo físico, y todos los fenómenos físicos son reducibles a ella.

Aristóteles estudió cuidadosamente todas las posiciones anteriores. Pero al final —y Tomás con él— no cree que se ajusten a lo que vemos en muchas entidades directamente observables, especialmente las plantas y los animales. No cuadran, en particular, con la *unidad natural* de dichas entidades. Todos los cuerpos tienen partes, pero las partes de un animal o una planta son intrínsecamente o “por naturaleza” tales partes. No son como las partes de un cuerpo artificial, p. ej. de una máquina. Intrínsecamente tienden a permanecer juntas de acuerdo con la forma del todo y a obrar espontáneamente de una

manera que favorece al bienestar de ese todo. En muchos casos la totalidad viviente producirá e incluso reparará algunas de sus propias piezas. Las totalidades vivientes de un determinado tipo también tienden a generar otras del mismo tipo. Lo que todo esto significa es que sus naturalezas son irreductibles a la naturaleza de las cosas inertes. Si fueran sólo combinaciones de cuerpos sin vida, por ejemplo, los elementos de Empédocles, no tendrían tal unidad [*De anima*, II.4, 415b29-416a18]. Son sustancias por derecho propio. La forma que define a un determinado tipo de cuerpo viviente no es una mera modificación de alguna sustancia o un conjunto de sustancias subyacentes. “Penetra” completamente el cuerpo. No solamente define el todo, sino también cada una de sus partes. Da al todo y las partes su actualidad sin reservas, su propia existencia. No hay forma previa o un conjunto de formas subyacentes. Se trata de una forma “sustancial” (sobre la forma sustancial como forma *primera* de una cosa, véase *Summa Theologiae*, I, q. 76, aa. 3 y 4).

Al mismo tiempo, los cuerpos vivos, obviamente, comienzan a existir y desaparecen. Y no vienen de la nada o desaparecen en la nada. Comienzan a existir al final de un cambio experimentado por algún otro cuerpo o cuerpos, y cuando dejan de existir, algún otro cuerpo o cuerpos comienzan a su vez su propia existencia. Al igual que otros cambios, estos deben ser analizados hilemorficamente. Un cuerpo natural comienza a existir cuando empieza a ser actualizado por su forma sustancial, y cesa cuando pierde esa forma. Pero también debe haber algún factor subyacente a este cambio, algún sujeto o materia que sea susceptible de la forma sustancial de este cuerpo y de las formas sustanciales de los cuerpos que lo han precedido y de las que lo sucederán. Y esta será la materia “primera” o “prima” de las cosas. No será ella misma una especie de sustancia, ya que es lo que subyace en el cambio de un tipo de sustancia a otra. No puede ser una especie de cuerpo en sí mismo. No tiene realidad propia, mas sólo la actualidad que le prestan esta o aquella forma. No hay nada de que sea “sólo por sí mismo”. No es más que pura potencia para la naturaleza de los cuerpos de varios tipos. Sin duda, se trata de un principio de esos cuerpos, pero estos no son reducibles a ella. Sus formas son también principios irreductibles,



y, de hecho, preponderantes, ya que determinan las naturalezas específicas de los cuerpos.

Aunque la pregunta de por qué esta noción de materia prima como pura potencia no tiene cabida en la ciencia moderna es demasiado amplia para responderla aquí en su totalidad, pueden hacerse algunas observaciones[4]. Es claro que la razón no reside en que la ciencia postule hoy día la existencia de cuerpos indestructibles que subyacen a todo, como hicieran los predecesores de Aristóteles. Los “átomos” de la ciencia moderna no son ciertamente cuerpos de este tipo; ni siquiera son indivisibles. Evidentemente, ninguna de las partículas subatómicas que se han identificado son indestructibles tampoco. Sin embargo, no hay que olvidar que en el período naciente de la ciencia moderna, hubo de hecho teorías que postularon la existencia de este tipo de cuerpos. Descartes, por ejemplo, sostuvo que la “sustancia” de las cosas corporales no era más que “realidad extensa” —podríamos decir “cuerpo puro”— ingenerable e incorruptible. Otros propusieron teorías verdaderamente atomistas. Y al menos hasta cierto punto, aún hoy la ciencia generalmente procede descomponiendo fenómenos grandes y complejos, como los que percibimos directamente, en sus componentes más pequeños o simples; explicando los fenómenos, en la medida de lo posible, en términos de las propiedades que esos componentes presentan de forma aislada. En efecto, la ciencia moderna tiende a tratar a estos fenómenos “como si” fueran mecánicos; de algún modo en la forma en que, según Aristóteles, la geometría trata las líneas y figuras como si existieran separadas de las propiedades sensibles o físicas [véase *Metafísica*, VII. 10, 1036a11-12; XI.3, 1061a29-b3]. Esto es legítimo, ya que esas propiedades son meramente accidentales para lo que concierne al geómetra. Del mismo modo, la existencia de “totalidades sustanciales” o “formas sustanciales” en la naturaleza puede ser meramente accidental en lo que concierne a los científicos. Se puede prescindir de ellas. El científico no necesita negarlas positivamente; su existencia es una cuestión que simplemente no reviste algún interés especial para él. Y tampoco la cuestión de la materia prima. Pues esa pregunta gira totalmente en torno a la cuestión de la sustancia y del cambio sustancial.

## 5.4. Filosofía natural tomista y ciencia moderna

Es evidente que no es tarea fácil evaluar la relación general entre el enfoque aristotélico-tomista de la realidad física y el de la ciencia moderna. Uno podría incluso preguntarse qué sentido tiene hacerlo. Por supuesto, sus puntos de vista sobre algunos temas son sencillamente obsoletos; por ejemplo, sobre los cuerpos celestes (que él consideraba incorruptibles), los cuatro elementos físicos, o el proceso de generación de los animales (y de los seres humanos). Sin embargo, si volvemos otra vez al nacimiento de la ciencia moderna, vemos que coincidió con un repudio bastante global de la filosofía aristotélica, y que tal rechazo fue mucho más allá de sus descubrimientos estrictamente científicos. Descartes la rechazó por razones metafísicas; otros, por razones teológicas o aun políticas. Este rechazo tuvo un impacto cultural enorme, y en relación a esto, parece que vale la pena formular algunas preguntas. Por ejemplo, ¿ha realmente favorecido este rechazo al progreso científico? ¿Sirven acaso las técnicas típicas de la ciencia moderna para responder a la clase de preguntas que interesaban principalmente a Aristóteles? ¿Hay una especie de síntesis posible o deseable? [5]. ¿El concepto aristotélico de *naturaleza* ha quedado realmente obsoleto, o ha sido solamente condenado al ostracismo?

Un buen ejemplo de esto que estamos diciendo es la explicación de la generación animal y humana. Aristóteles basó su teoría (*De generatione animalium*) en la observación de un gran número de especies animales. Esa teoría es la fuente de la famosa opinión de Tomás de que el embrión humano no llega a ser *humano* hasta pasado un buen tiempo después de la concepción. Sin embargo, sostuvo también que el aborto provocado en cualquier momento de la gestación es un acto gravemente inmoral (sobre sus puntos de vista acerca de la generación, véase *Summa Theologiae*, I, qq. 118 y 119). Pero, como Aristóteles sólo podía contar con lo que era observable a simple vista, su teoría ha resultado ser sumamente equivocada. Difícilmente puede haber alguna duda de que hoy tanto él como Tomás reconocerían esto. Sin embargo, mientras que actualmente el proceso de gestación es algo mucho mejor

conocido, la cuestión del momento de la “hominización” parece menos resuelta que nunca. Al menos en parte, la pregunta implica cuestiones que las modernas técnicas de investigación poco ayudan a zanjar. En efecto, se está preguntando en qué instante comienza a existir una naturaleza humana. Pero, qué significa *naturaleza* humana es algo que hoy no resulta nada claro. El acento debe ponerse aquí en “naturaleza” y no en “humano”; el mismo problema se plantearía ante la cuestión de cuándo comienza a existir una naturaleza canina. El problema está en la noción misma de la naturaleza. No hay acuerdo sobre a qué tipo de entidad se refiere esta palabra en este contexto, y, por lo tanto, tampoco sobre qué es lo que deberíamos estar buscando. Para el aristotelismo de Tomás, lo que se debe buscar es algo muy concreto. Debemos preguntarnos en qué momento sucede que un cuerpo, que se está desarrollando dentro del de un espécimen maduro, empieza a *auto*-desarrollarse, mediante un proceso totalmente enraizado en su propio organismo, dirigido desde dentro suyo. El principio fundamental de dirección interna es la naturaleza —o más precisamente, su parte dominante, la forma. Naturalmente, esta respuesta puede ser discutida, pero el punto es que todavía puede ser tomada en serio. Una señal de esto es que hay eminentes filósofos contemporáneos que así lo hacen, como por ejemplo, Marjorie Greene, Hilary Putnam, y Enrico Berti [véase [Berti 2011](#): 35-40].

La concepción de Tomás de la naturaleza específicamente humana es otro ejemplo de esto. En su opinión, el hombre es definitivamente un tipo de animal. Lo que principalmente distingue a la especie humana de las demás es que posee razón o intelecto. Como hemos visto, Tomás considera que el intelecto humano es completamente inmaterial y que no está asentado en ningún órgano del cuerpo. Pero esto no significa que el intelecto humano sea una sustancia y el cuerpo humano a otra, sino únicamente que los dos están unidos de alguna manera. El intelecto se encuentra asentado en el alma, y, como también hemos visto, a diferencia de muchos de sus contemporáneos Tomás insistió en que la forma primaria del cuerpo humano no es otra que el alma intelectual. Propiamente hablando, el alma no está unida *a*/cuerpo, como si el cuerpo hubiera sido constituido antes que ella. El alma está unida a la materia prima, y el cuerpo

humano actual es el resultado de esta unión. En otras palabras, un ser humano es una sola sustancia. Hoy en día la cuestión entorno a las relaciones “mente-cuerpo” es ampliamente debatida en los círculos científicos, y está en gran medida dominada por dos posiciones mayoritarias, el materialismo y el dualismo. La posición de Tomás es decididamente diferente a ambas.

Sin embargo, no se puede decir que haya sido desautorizada por la investigación científica reciente. Los científicos sencillamente no la toman en consideración. En esos círculos, la doctrina hilemórfica es prácticamente desconocida, y, por lo tanto, también lo es la precisa noción de “inmaterialidad” de que la acompaña —cuya gradualidad hemos explicado anteriormente. Si estas ideas fueron alguna vez “descartadas” de manera consciente, fue hace casi cinco siglos, por René Descartes. De hecho, la cuestión mente-cuerpo está casi siempre planteada en términos cartesianos, aun cuando la respuesta sea anti-cartesiana. Porque casi siempre se centra en el estado de la “conciencia”, tal como hizo Descartes. Sostiene que la conciencia es totalmente incorpórea; y, por lo tanto, para él, incluso la sensación —que (como Aristóteles sabía) normalmente implica algún tipo de conciencia— era totalmente inmaterial. No era más que un cierto tipo de “pensamiento”. Es decir, Descartes consideraba que la sensación y el intelecto tenían esencialmente el mismo modo de ser. Desde esta perspectiva, la única alternativa a que ambas sean completamente inmateriales es que ambas sean totalmente materiales; y estas son también las únicas alternativas en el debate actual. Por el contrario, Tomás sigue a Aristóteles al juzgar que la sensibilidad y el intelecto son esencialmente diferentes. Aristóteles no dio esto por sentado. Así como conocía la existencia de teorías no-hilemórficas de los cuerpos naturales, también conocía las teorías cognitivas que trataban en bloque a la sensación y el intelecto (véase, por ejemplo, la *Metafísica*, IV.5, 109b13). El intelecto es totalmente inmaterial, pero la sensación —y también la conciencia sensible— no es ni totalmente material ni enteramente inmaterial. Y tanto la sensación como la inteligencia pueden ser atributos de una sustancia corporal porque pueden ser efectos de la misma forma sustancial que hace que la sustancia exista. Una vez más, el punto es que esta teoría no se ha vuelto obsoleta debido al

desarrollo de la ciencia moderna sino meramente olvidada, después de haber sido expulsada mucho tiempo atrás por razones de muy distinto orden.

## 5.5. El alma humana

Antes de pasar a la metafísica de Tomás, parece ahora adecuado decir algo sobre su opinión acerca de la esencia del alma humana, pues se trata de un tema sobre el que reflexionó abundantemente.

Tomás sostiene que el alma humana, a diferencia de otras formas sustanciales, se puede llamar sustancia en sí misma. Ella “subsiste” [*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2]. Es decir, es un genuino sujeto de existencia, no sólo un principio “por el cual” un cuerpo es tal sujeto. Es un sujeto de existencia porque es un sujeto de actividad: la del intelecto. Sin embargo, no es por naturaleza una sustancia *completa*, sino sólo una parte, como la cabeza o el corazón. También Aristóteles dice que las partes de las sustancias pueden ser llamadas sustancias [véase *Categorías* 5, 3a29-33]. Es sólo una parte, porque su actividad intelectual requiere por naturaleza de la presencia de la actividad sensible, la cual requiere de un cuerpo. Esto a su vez se debe a que los objetos proporcionados al intelecto humano son las naturalezas de las cosas corporales, naturalezas que se nos presentan a través de los sentidos. El alma es por naturaleza apta para informar un cuerpo y para darle a ese cuerpo una parte en su existencia. El sujeto completo de esta existencia, la persona entera, es el cuerpo con el alma. El alma no es una persona. “Mi alma no soy yo” [*Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios Lectura*, c. 15, en la *lectio* 2].

Por supuesto, el alma también se diferencia de la mano o de la nariz, por el simple hecho de que es una forma, no un cuerpo. Y aunque incompleta, su estatus de forma subsistente implica también que *puede* existir —aunque no de una manera natural, sino en un estado “mutilado”— aparte de la materia. Cuando está separada de la materia, la materia ya no comparte su existencia, es decir, el cuerpo que actualizaba ya no existe. Pero la muerte del cuerpo no implica la separación del alma de su propia

existencia o su propia muerte. De hecho, no puede perder su existencia directamente o morir en absoluto, precisamente porque es una forma. Pues «la existencia se sigue *per se* de la forma», y por lo tanto, para perder su existencia, el alma tendría que ser separada de sí misma [*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6].

Esto no es negar que el alma dependa de Dios para su existencia. Lo hace, y en teoría Dios podría optar por retirar su influencia causal, en cuyo caso el alma simplemente desaparecería por completo. Pero no puede haber tal cosa como un alma muerta o un “alma cadáver”. Un alma separada continúa siendo, no obstante, una entidad parcial. Puede realizar algún tipo de actividad intelectual, similar a la de los ángeles, pero sólo de una manera confusa [*Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 1]. Para tener un conocimiento claro y distinto necesita de la ayuda de los sentidos. Tiene siempre la naturaleza de una forma que es apta y está inclinada a informar y dar la existencia a la materia corporal [*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad 6].

Las almas separadas también siguen siendo siempre distintas las unas de las otras. Cada una de ellas informó a un cuerpo distinto, y separada mantiene la misma existencia diferenciada que tenía cuando estaba unida a un cuerpo [*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. A.2 ad 2]. Cada una conserva también una afinidad especial con esa porción particular de materia de la que fue separada [*Summa Theologiae*, Suppl., Q. 79, a. 1, ad 3]. Su “reencarnación” en cualquier otra materia sería antinatural para ella [*ibid.*, co.].

Sin embargo, aunque volver a reunirse con la misma porción de materia —la misma persona “de nuevo en pie”— se ajustaría a la naturaleza del alma, sería también necesario un milagro para que ello ocurriera [*Summa Theologiae*, Suppl, q.. 75, a. 3]. Tomás cree que ese milagro ocurrirá. Pero a diferencia de la inmortalidad del alma, no cree que la futura resurrección pueda ser probada filosóficamente [*ibid.*]. Esta certeza viene de la fe. La filosofía puede demostrar que todas las cosas dependen de la voluntad de Dios y que Él puede hacer milagros, pero no que su voluntad este determinada a un tipo concreto de milagros.

De todas formas, lo que se refiere al estudio filosófico de Dios está más allá del campo de interés de las ciencias naturales o de la filosofía natural. Lo mismo ocurre con la prueba de la inmortalidad del alma. Pues son asuntos que miran más allá de lo puramente material, de las cosas móviles, y se fundan en un principio universal del ser: «la existencia se sigue *per se* de la forma». Estas cuestiones son metafísicas.

## 6. Metafísica

La metafísica es la ciencia filosófica a la que Tomás dedicó sus mejores esfuerzos y en la que más destacó. Es probablemente también el área de su pensamiento que ha recibido mayor atención por parte de los expertos. La literatura secundaria es cuantiosa [véase [Villagrassa 2009](#)] y cuenta con diferentes corrientes de interpretación. El estudio más comprensivo al respecto es el de [Wippel 2000](#).

Las posiciones de Tomás acerca de varias cuestiones metafísicas ya han sido mencionadas más arriba. En esta sección se pasa revista a sus opiniones sobre cuatro asuntos: la relación entre la metafísica y otras ciencias filosóficas, el especial interés que la metafísica tiene en la realidad inmaterial, la “distinción real” entre esencia y *esse*, y la trascendencia de Dios.

### 6.1. La relación de la metafísica con otras ciencias filosóficas

Una manera de acercarse a la concepción de la metafísica que tiene Tomás es considerar cómo entiende su relación con las otras ciencias filosóficas. En un sentido, para Tomás, la metafísica es simplemente una ciencia más entre otras. Pero en otro sentido, constituye por sí misma una clase aparte.

La metafísica es una ciencia más entre otras en cuanto que, como cualquier ciencia, constituye un cuerpo organizado de conocimiento demostrativo acerca de una determinada materia. Ella identifica los atributos propios de su objeto (*subiectum*) y los explica a la luz de los principios y las causas de ese mismo objeto.

Cómo hemos mencionado antes, Tomás concuerda con Avicena, en contra de la opinión de Averroes, en que el objeto de la metafísica es el *ens commune*, el ser común. Este sujeto tiene sus propios atributos. Hay algunas características que no son propias de una clase particular de seres sino que “trascienden” a todas las clases y son comunes a todas ellas. Tales atributos “trascendentales” del ser incluyen la unidad y la multiplicidad, el todo y la parte, el acto y la potencia, la esencia o “quiddidad”, la necesidad y la contingencia, y lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso.

Lo que Averroes considera como el objeto de la metafísica, es decir, la realidad “divina” —el ámbito de lo incorruptible, los seres inmateriales que Aristóteles llama “substancias separadas”— no es para Tomás el verdadero objeto de la metafísica. Sostiene por su parte que la metafísica presta a este ámbito una especial consideración, porque contiene los primeros principios y causas del ser común. Pero la metafísica también considera el ser como se encuentra en las cosas sensibles y materiales.

Esto significa que, en parte, la metafísica se superpone con la física o filosofía natural. Esto no tiene nada de especial. Distintas ciencias pueden muy bien considerar la misma cosa. Lo que las distingue es que se enfocan en diferentes aspectos de ella o la tratan desde distintas perspectivas. La visión general de la metafísica es tan diferente de la de la física que Tomás, nuevamente siguiendo a Avicena, sostiene que hay un sentido en el que la metafísica —incluso aquella parte que se refiere a los seres materiales— trata de aquello que es “separado” o inmaterial. Pues de lo que trata es de la naturaleza del ser. Esta naturaleza no depende en sí misma estrictamente de la materia. Caso contrario, no podría haber seres inmateriales. Si la metafísica considera las cosas materiales, lo hace sólo en la medida en que estas son seres o tienen la naturaleza del ser. La metafísica examina ese algo que estas cosas tienen de alguna manera en común con las cosas inmateriales, y se interesa especialmente en cómo las cosas materiales e inmateriales se comparan con respecto a este aspecto común. La física, por contraste, considera solo las cosas materiales, y no precisamente en la medida en que son seres, sino en la medida en que se



mueven, es decir, en cuanto están sujetos al movimiento o proceso temporal. La física busca identificar y explicar los diversos tipos de movimiento que se encuentran en las cosas, las maneras en que se influyen unas a otras a través de sus movimientos, etc. El movimiento es una característica que depende estrictamente de la materia. No es algo que los seres materiales comparten en modo alguno con las cosas inmateriales. Existe algo que podemos llamar una metafísica de los cuerpos, pero no algo llamado física de los ángeles.

Ahora bien, Tomás no piensa que el ser que se le atribuye a los seres materiales es exactamente del mismo tipo que el que se atribuye a los seres inmateriales. Esa sería una visión cuasi platónica. Los entes materiales son seres según su modo propio, que difiere del de las cosas inmateriales, y el metafísico trabaja para formular y explicar en qué consiste este modo propio y para determinar cómo se diferencia del de las cosas inmateriales. De todas formas, el interés del metafísico en el “lado material” de las cosas materiales es mínimo. La física presta una gran atención a las precisas características sensibles y otras disposiciones materiales de las cosas, porque estas tienen una relación esencial con su movimiento. Por contraste, el metafísico se conforma con una consideración sumaria de las mismas [para un ejemplo, ver *Sententia super Metaphysicam*, lib. VII, lect. 10, n. 1489 (Marietti)], porque ellas contribuyen poco a dar razón del mismo ser de las cosas [cf. *ibid.*, lib. III, lect. 4, n. 384]. Lo que principalmente le interesa de ellas es su forma. Por supuesto, el físico está asimismo interesado en las formas, porque ellas son también principios del movimiento, “naturalezas”. Pero el físico no se preocupa precisamente de las formas en cuanto principio del ser de las cosas, ni de su propio estatus como seres.

Más adelante se dirá algo acerca del especial interés del metafísico en la forma. Sería un error, sin embargo, pensar que el metafísico, según Tomás, simplemente deja de lado las características sensibles y cinéticas de las cosas materiales y que trata su ser aislado de éstas. Su perspectiva no es como la del matemático, que considera la cantidad aislada de tales características. Pues el “ser”, a diferencia de la cantidad, no es solo una característica más entre otras tantas que las cosas

pueden tener. Todas las características de las cosas son también seres. De alguna manera existen. Las cualidades sensibles, el movimiento y la materia en sí misma considerada son seres también, y el metafísico tiene algo que decir acerca de su ser. Tendrá algo que decir incluso acerca del ser de los objetos matemáticos, e también acerca de los objetos de la lógica, los “entes de razón”.

Esto está conectado con el hecho de que la metafísica es una clase en sí misma. Esto no significa que ella no tenga nada que ver con las otras ciencias. Por el contrario, la metafísica tiene una relación única y fundamental con todas ellas. Si, al considerar el ser de las cosas, la metafísica no puede simplemente dejar de lado sus características más propias, tampoco las otras ciencias pueden dejar de lado el ser y sus atributos como si éstos fueran accidentales para sus objetos. El matemático puede dejar de lado las características sensibles y físicas de los cuerpos porque son accidentales para su objeto, que es la cantidad. El hecho de que algo es de tal tamaño o posee tal cantidad, por sí mismo, no dice nada acerca de cómo la cosa afecta a los sentidos o de cómo se mueve. Pero el hecho de que algo es un hombre o una estrella, o incluso de tal tamaño o tal número, dice inmediatamente algo sobre cómo es, sobre su estatus como ser. Las otras ciencias no hacen simplemente caso omiso de las nociones de ser y sus atributos. Constantemente usan estas nociones en sus propias consideraciones. Pero las toman por descontadas y no se focalizan en ellas. Ésta es la tarea del metafísico. Trata de alcanzar el significado exacto de cada noción —la mayoría de las cuales, de hecho, tienen varios significados. Esto la habilita para “juzgar” las verdades basadas en estas nociones o para darles una precisa y rigurosa formulación, pues son las verdades que se aplican a todas las cosas, las más comunes y por tanto los auténticos “primeros principios”, como el principio de no contradicción. Clarificándolas, el metafísico es capaz de defenderlas contra las dudas o las aparentes objeciones, mostrando que estas descansan sobre algún tipo de confusión e iluminando la manera en que el objeto mismo debe estar asumiéndolas. [*Summa theologiae*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4]. Al hacerlo, el metafísico clarifica y defiende absolutamente toda la actividad científica y filosófica.

En su consideración el metafísico no se limita únicamente a las máximas generalidades. También examina los objetos propios de las otras ciencias. Que las otras ciencias den por sentado el estatus de sus objetos como “seres” significa que dan por supuesta la existencia misma de sus objetos. Si alguien negara la existencia de su objeto, la ciencia que estudia tal objeto no tendría nada que decir sobre esta cuestión. Negar el objeto es también negar la propia ciencia. Parménides, por ejemplo, niega la existencia del movimiento. Al hacerlo, está llamando al físico, cuyas argumentaciones asumen siempre el movimiento, al silencio. Responder a Parménides es una tarea metafísica. En efecto, Parménides está diciendo que la naturaleza del ser, “lo que existe”, excluye el movimiento. El metafísico tiene que demostrar que no es así, mostrando cómo la naturaleza del movimiento “se resuelve” en la naturaleza del ser. Y al hacerlo se da también al mismo movimiento su formulación definitiva. Aristóteles define el movimiento como la actualidad de lo que está en potencia, en cuanto que está en potencia [*Física* III.1, 201a12]. Comentando esto, Tomás observa que la potencia y el acto se encuentran entre las “primeras diferencias del ser” [*Expositio libri Physicorum*, lib. III, lect. 2, n. 285 (Marietti)]. Pertenecen a ser en cuanto ser; son metafísicas. El metafísico ha examinado la naturaleza del ser y ha encontrado en él la distinción entre acto y potencia —una distinción que Parménides pasó por alto—, y explica el movimiento en términos de esta distinción. Al hacerlo, confirma la existencia del movimiento.

Tomás considera generalmente que pertenece a la metafísica el confirmar tanto la existencia como la definición esencial —el “qué es”— de los objetos de las otras ciencias [*Sententia super Metaphysicam*, lib. VI, lect. 1, nn. 1147-1151 (Marietti)]. El geómetra, por ejemplo, obtiene la definición de magnitud o tamaño de la metafísica [*ibid.*, no. 1149]. Y aunque la filosofía natural pueda obtener directamente definiciones de las cosas físicas a través de la experiencia sensible, pertenece a la metafísica “determinar” esas definiciones [*ibid.*], sometiendo sus términos al análisis más completo.

Lo que esto significa puede ser tal vez ilustrado de la siguiente manera. La filosofía natural puede definir al hombre como animal

racional. La actividad racional es observable a través de la experiencia sensible, y el filósofo natural puede decir que lo que distingue al hombre de los demás animales es que tienen un principio de tal actividad. Desde un punto de vista metafísico, sin embargo, se pone de manifiesto que “racional” puede significar tanto el poder de la razón, que es una cierta cualidad, un accidente, como también el modo substancial de ser, al que tal poder guarda proporción [*Summa theologiae*, I, q. 77, a. 1, ad 7]. Sustancia y accidente son también diferencias del ser en cuanto ser. Es en el sentido de algo substancial que “racional” entra en de la definición que indica la esencia del hombre. La distinción entre esencia y potencia puede ser de poco o ningún interés para el filósofo natural. Él solamente está buscando dar cuenta de la actividad que observa. La esencia y la potencia obran juntas como principios de la actividad, y puesto que son totalmente inseparables, poco le importa al físico que sean o no completamente idénticas. Para el metafísico, por el contrario, esto importa y mucho. Borrar la distinción entre esencia y potencia tendría como resultado suprimir la distinción entre creatura y creador; es decir, entre una simple parte del *ens commune* y su causa primera y universal. Sólo en Dios, sostiene Tomás, pueden ser idénticos esencia y potencia [*Summa theologiae*, I, q. 54, a. 3].

En resumen, la metafísica de Tomás no sólo “se superpone” con las otras ciencias, sino que también las “penetra”. Ella “llega al meollo” de todo tipo de cosas, observándolas desde el punto de vista del ser. Toda ciencia alcanza la verdad en su campo, pero la metafísica es la ciencia maestra, la misma “ciencia de la verdad”. Esto se debe a que considera las causas más altas, aquellas de las que dependen el ser de todas las cosas, y porque el orden del ser es el mismo que el orden de la verdad [*Sententia super Metaphysicam*, lib. II, lect. 2, nos. 290-298]. La metafísica «juzga y ordena acerca de todas las cosas, porque no puede haber un juicio perfecto y universal sino por medio de la reducción a las primeras causas» [*Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 2], y es por esta razón que juzga y defiende los primeros principios de todas las ciencias [*Summa theologiae*, I-II, q. 66, a. 5, ad 3].

Así, al determinar los principios propios de las otras ciencias, la metafísica no renuncia a su punto de vista universal. Ella resuelve esos principios en los principios del ser. Esto es, a su vez, parte de su esfuerzo por rastrear el origen de las cosas hasta dar con su causa primera y universal. Y es sobre todo esta actitud la que la pone en una categoría aparte [véase *Summa theologiae*, I–II, q. 57, a. 2]. Las otras ciencias se centran en causas particulares, en las causas que hacen referencia a un aspecto restringido de la realidad. Éstas son las causas por las que primero nos preguntamos y somos capaces de descubrir. Eventualmente, vemos que ellas también necesitan una explicación, lo que es lo mismo que es decir que sólo son causas causadas, causas secundarias. Sin embargo, para Tomás es importante señalar que, al elevarnos a la causa primera y universal del ser, no estamos anulando las causas inferiores. Tampoco estamos dejándolas de lado, apelando a fenómenos que ellas no explican y que indican una causa adicional y más oculta. Tal causa sería meramente una causa más junto a las otras, una causa particular con su propio campo particular de influencia. El Dios de Tomás no es un *God of the gaps* (“Dios que tapa los huecos”). Esto es muy claro en sus “Cinco Vías” [véase *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, esp. ad 2]. Y es sólo en la consideración de Dios como la causa más alta que la búsqueda de la comprensión alcanza su fin. Tal consideración, por lo tanto, merece un nombre distintivo, la “sabiduría”. Entre las ciencias filosóficas, sólo a la metafísica se aplica este nombre sin otra cualificación.

## 6.2. Metafísica, realidad inmaterial y ángeles

Si cuando trata de las cosas materiales la metafísica no renuncia a su perspectiva universal, tampoco pierde de vista su principal campo de interés, que son las cosas inmateriales. Tomás dice que la metafísica se ocupa de las sustancias materiales en tanto que son sustancias y seres, y en tanto que a través de ellas somos “guiados como de la mano” al conocimiento de las sustancias inmateriales [*Sententia super Metaphysicam*, lib. VII, lect. 11, n. 1526 (Marietti)]. La metafísica se ocupa especialmente de la realidad inmaterial en cuanto tal. En parte, esto se debe simplemente a que no hay otra ciencia que trate de este asunto. Las otras ciencias se centran que cosas que existen

sólo en la materia. Pero también porque lo inmaterial tiene una especial conexión con la naturaleza del ser en cuanto ser.

El metafísico encuentra esta conexión en su análisis de las mismas cosas corporales. Dijimos que la metafísica de Tomás está principalmente interesada en las formas de tales cosas. Una forma puede inherir en la materia, pero no contiene en sí misma materia. El metafísico está interesado en la forma porque su objetivo es el ser. Aunque el ser de una cosa material depende tanto de su materia como de su forma, depende mucho más verdadera y propiamente de la forma. Esto se debe a que “un ser”, en el sentido propio, significa algo en acto [*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1], y cada cosa está en acto a través y de acuerdo con su forma. La materia es sólo potencia. Es posible que no todo ser real tenga materia, pero todos tienen una forma. La forma es una de las causas del ser en cuanto ser, y Tomás dice que la metafísica “máximamente” considera la causa formal [*Sententia super Metaphysicam*, lib. III, lect. 4, n. 384 (Marietti)]. También encuentra que la bondad de una cosa, su causalidad final, se “funda” en su forma [*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, c. & ad 1].

Es considerando a la forma como “causa del ser de la materia”, juzga Tomás, que podemos discernir la posibilidad misma de que haya seres que existen separadamente de la materia. Pues por lo general, «en las cosas que están tan relacionadas entre sí, al punto que una es la causa del ser de la otra, aquello que funciona como causa puede tener el ser sin la otra, pero no a la inversa» [*De ente et essentia*, c. 3; véase *De separatis substantiis*, c. 8]. Es decir, la “naturaleza misma de la forma” no depende de la materia. Por supuesto que muchos tipos específicos de forma dependen de la materia. Pero investigando las formas de las cosas corporales, el metafísico también encuentra que algunas dependen de la materia menos que otras. Por ejemplo, la forma de un ser vivo —su alma— lo mantiene en el ser a través de un flujo constante de materia. La forma no está estrictamente ligada a la porción de la materia en la que inhiere en este preciso momento. Además, como hemos visto, las almas de los animales y de los hombres son principios de actividad que “se elevan por encima” de la materia —esto es, la actividad cognoscitiva y apetitiva. Y con el alma humana, cuya actividad intelectual es en

absoluto intrínsecamente material, alcanzamos una forma que “subsiste”, un genuino sujeto del ser por derecho propio. Más aun, el intelecto en sí tiene una conexión especial con el ser. Su objeto propio es el ser universal, y es “de alguna manera todas las cosas”. Las características trascendentales de la verdad y la bondad se atribuyen al ser en vista de su relación con el alma intelectual [*De veritate*, q. 1, a. 1]. El individuo intelectual, como tal, también goza en un alto grado de causalidad final o bondad; es un ser “libre”, fin de sí mismo [*Sententia super Metaphysicam*, lib. I, lect. 3, nn. 58-60 (Marietti); *Summa theologiae*, I, q. 21, a. 1, ad 3]. Gracias a tales consideraciones, la mente es “llevada como de la mano” hacia la idea de que los primeros seres, las más altas causas, son inmateriales.

No es de extrañar, entonces, que Tomás diga que, mientras la metafísica no considera las sustancias materiales en cuanto son materiales, sino sólo en la medida en que son sustancias y seres, ella considera las sustancias inmateriales, precisamente en cuanto son inmateriales [*Sententia super Metaphysicam*, lib. VII, lect. 11, n. 1526 (Marietti)]. Con “inmaterialidad” Tomás no se refiere sólo a una negación, a la ausencia de materia. Aunque, en su opinión, la materia no es positivamente mala, hace de límite o “contrae” las formas que inhieren en ella, en sí mismas y en su eficacia. “Inmaterialidad” es sinónimo de un alto grado de perfección de la forma; ser inmaterial es ser una forma subsistente. Así, Tomás argumenta que, puesto que Dios es el “primer” ser, anterior a todos los demás, y dado que todo acto es anterior a la potencia, Él debe estar totalmente en acto y de ninguna manera en potencia, y, por tanto, debe ser absolutamente inmaterial. Y esto es equivalente a decir que Él es “esencialmente una forma” [*Summa theologiae*, I, q. 3, a. 2; cf. a. 1]. En efecto, esto significa que Dios es «en el máximo grado posible una forma simple» [*Summa theologiae*, I q. 13, a. 12, obj. 2]. Al estar Dios “en la cima de la inmaterialidad” también está «en la cima del conocimiento» [*Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1].

En la visión metafísica de Tomás, sin embargo, Dios no es en absoluto el único ser que existe separado de la materia. Anteriormente hemos mencionado su desacuerdo con la opinión de que todas las cosas subsistentes excepto Dios contienen

algún tipo de materia. Junto con esto, es oportuno señalar que Tomás a menudo sigue a Aristóteles al decir que la metafísica se ocupa de las mas altas “causas” en plural. Esto puede parecer extraño, ya que, obviamente, Tomás sostiene que sólo hay un Dios, un “primer ser” del que depende todo el orden de los seres. Se podría conjeturar que está pensando en el hecho de que aunque Dios es un único ser, ejerce diversos tipos de causalidad: eficiente, ejemplar y final [*Summa theologiae*, I, q. 44]. A veces, sin embargo, resulta claro que entre las “causas universales y primeras del ser”, Tomás quiere incluir no sólo a Dios sino también a otras sustancias separadas llamadas “inteligencias” [véase, por ejemplo, *Sententia super Metaphysicam, Proem.*]. Tomás las identifica con lo que los teólogos llaman ángeles. Pero, desde ya, los ángeles son supuestamente seres *causados*, criaturas. Por eso, podría parecer como si Tomás desdibujara la diferencia entre la criatura y creador, haciendo de Dios un mero “primero entre iguales”.

Ahora bien, la “causalidad universal” que Tomás atribuye a los ángeles sólo tiene una universalidad cualificada. No son causas del *ens commune* como un todo. En ese caso, serían causas de sí mismos. Ninguna criatura puede ser causa de la misma “naturaleza del ser”, ni puede causar *todo* lo que pertenece al ser de una cosa. No puede producir algo *ex nihilo* o crear [véase *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 1, esp. ad 1], y no puede producir materia prima [*Summa theologiae*, I, q. 65, a. 3]. Pero los ángeles tendrían una cierta causalidad universal con respecto a las cosas materiales, al menos en lo que respecta a su *movimiento*. Tomás sigue a Aristóteles al plantear la existencia de una multitud de sustancias separadas que serían las causas inmediatas de la rotación perpetua de los cuerpos celestes. La primera causa es Dios, pero Tomás cree que las rotaciones probablemente son ejecutadas por las sustancias separadas menores que actúan bajo el comando de Dios [6]. En la tierra todos los movimientos dependen de la influencia de los cuerpos celestes, y entre los movimientos terrestres se incluyen los procesos cíclicos a los cuales todas las cosas generables y corruptibles, que son cosas terrestres, están sujetas. Por lo tanto, gobernando todos los movimientos terrestres, los ángeles cooperan con Dios en la conservación del ser mismo de todas las



cosas generables y corruptibles. De esa manera tienen un cierto tipo de causalidad universal cualificada incluso con respecto al ser. Esto está vinculado a su inmaterialidad, porque está ligado a su intelectualidad. Pueden trabajar para conservar ese tipo de cosas porque las conocen [*Sententia super librum De caelo et mundo*, lib. II, lect. 13, nos. 417–418], habiéndoles sido infundido este conocimiento en la mente por el creador [*Summa theologiae*, I, q. 65, a. 4].

Evidentemente, la cosmología de Tomás es obsoleta. Muchos intérpretes del siglo XX, sin embargo, han sostenido que incluso en el pensamiento puramente filosófico de Tomás, los ángeles tienen, en el mejor de los casos, un papel poco convincente. La única base firme para afirmar su existencia sería la Revelación. Esto se debería principalmente a que su filosofía llega a una causa primera que es omnipotente, capaz de dar el ser a cualquier cosa que pueda ser [*Summa theologiae*, I, q. 25, a. 3]. Cualquier efecto visible que pueda presentarse *a posteriori* para demostrar la existencia de los ángeles, como por ejemplo las rotaciones celestes, podría siempre haber sido causado directamente por Dios. Es cierto que Tomás ofrece también argumentos *a priori*, de las causas a los efectos [*Summa theologiae*, I q. 50, a. 1; *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 5]. Pero estos no están basados en la propia causa *eficiente*; esa sería Dios, y Dios actúa libremente, es decir, sin estar jamás determinado por naturaleza a producir ningún tipo de efecto particular; lo cual significa que los efectos que no podemos ver o deducir a partir de lo que vemos pueden ser conocidos con certeza sólo por la Revelación. Los argumentos *a priori* de Tomás parten de una causa final, una causa remota —un fin general o bien que puede suponerse que el creador busca en las criaturas y que requiere de los ángeles. Los intérpretes encuentran que estos argumentos demuestran solamente la posibilidad de la existencia de los ángeles, pero no puede decirse que estrictamente la prueben. Un estudio reciente, sin embargo, ha mostrado de manera persuasiva que, mientras Tomás parece considerar el movimiento celeste sólo como una probable evidencia de la existencia de los ángeles, contempla los argumentos *a priori* como pruebas sólidas de la misma [[Doolan 2012](#)]. Y en todo caso, debemos tener en cuenta lo que Tomás

mismo estima como implicaciones de la causalidad omniabarcante de Dios. Toda la argumentación de *Summa theologiae* I, q. 50, a. 1 apunta a señalar que la perfección de la causalidad de Dios, lejos de hacer innecesarias o dudosas otras causas, ofrece un motivo más para suponerlas — *especialmente* la de aquellas cuya causalidad más se parece a la suya, puesto que tienen un objeto universal, “no determinado por el aquí y ahora”.

En la siguiente sección se explica cómo fundamenta Tomás la distinción entre los ángeles y Dios. Pero debemos hacer ahora una advertencia, que se refiere también a la causalidad universal de Dios. A veces se dice que la doctrina de la creación hace de todo, excepto Dios, algo “radicalmente contingente”. Dios sería el único ser necesario. Decididamente no es este el punto de vista de Tomás. Lo necesario y lo contingente, dice, son divisiones o grados del ser en cuanto ser, y ambos son *efectos* de Dios. Ciertamente el Dios de Tomás es libre, puesto que tiene en sí mismo el poder de crear o no crear; pero no todas las criaturas tienen en sí mismas la potencia de ser o de no ser. Algunas, como los ángeles, sólo tienen potencia para ser. Son incapaces de no ser, son necesarias, si bien se trata en su caso de una necesidad *causada* [*Summa theologiae*, I, q. 50, a. 5, ad 3; cf. I, q. 2, a. 3, “Tercera Vía”].

### 6.3. La “distinción real”

La necesidad de Dios no puede ser causada. Esto es así porque su ser, su *esse*, no puede ser causado. No puede ser el efecto de ninguna otra cosa, ya sea exterior o incluso interior a Él. Es verdad, como hemos visto, que Tomás insiste en que Dios tiene —o mejor, es— una forma. Hemos visto también que la forma es generalmente una “causa del ser”. Sorprendentemente, Tomás no rechaza por completo utilizar el lenguaje de la “causa formal” para referirse a lo que sucede en Dios [*Summa theologiae*, I, q. 39, a. 2, ad 5]. Pero esto se debe solamente a que una causa formal no necesita ser distinta de aquello de lo que es causa [*ibid.*]. En cualquier cosa inmaterial, la forma no es distinta de aquello que tiene el *esse* según ella. La cosa no adquiere el *esse* por medio de un principio formal, sino que ya es

simplemente un ser [*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 3]. Y en Dios, la forma no es ni siquiera distinta del *esse* en sí mismo. Dios, su forma, y su *esse* no se distinguen en Él de ninguna manera. Esta diferencia solo se encuentra en nuestros conceptos.

Así es como en primer lugar contrasta Tomás a Dios con las criaturas en general. En todas las criaturas, la cosa que es, *quod est*, es realmente distinta de y entra en composición con su *esse*, su *quo est*. Es sobre todo en el contexto de la diferenciación entre las criaturas inmateriales y Dios, sin embargo, que Tomás invoca la “distinción real”. De las otras criaturas ya se diferencia por el hecho de ser estas materiales.

La distinción real ha sido objeto de numerosísimas discusiones a lo largo de los siglos, con respecto a diversas cuestiones: su validez, cuán original es Tomás al hablar de ella, su significado profundo. Muchos son los modos en que el mismo Tomás trata del tema y entre estos se aprecian variaciones significativas. Wippel ofrece un panorama muy completo [[Wippel 2000](#): 132–176]. El objetivo principal de la exposición siguiente, por fuerza incompleta y selectiva, es simplemente dar una idea de la complejidad del tema.

Un primer punto a considerar es el significado de “*esse*” (ser) en este contexto. Tomás encuentra que la palabra puede significar distintas cosas. Una es la verdad de una proposición. Por ejemplo, al decir que el mal “es” o existe, nos referimos a que se dice con verdad de algo [*Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2]. La verdad de una cosa, sin embargo, no está en la cosa misma, sino en la mente. La “distinción real” se encuentra entre los factores que componen la cosa misma. No es lo mismo que la distinción que se da en la mente entre el concepto de una cosa y su juicio de que la cosa existe. A veces —sobre todo en las primeras obras— Tomás presenta una cierta correlación entre estas dos distinciones [[Wippel 2000](#): 137–150], pero es importante notar que allí se está refiriendo, no a cualquier concepto de una cosa, sino a aquel que expresa perfectamente su esencia, lo que es. De no ser así, la distinción real se encontraría también en Dios, ya que nuestro deficiente concepto de Dios difiere de nuestro juicio de que Él existe [*Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1; I, q. 3, a. 4, ad 2].

Otro significado de *esse* hace referencia a la propia esencia de una cosa, “lo que es”. Tomás encuentra que Aristóteles usa a menudo “*esse*” (*einaí*) en este sentido. La esencia de una cosa (que no se identifica con el concepto que de ella tenemos; la esencia solamente es representada de ese modo) está sin duda en la cosa misma. Y, en efecto, Aristóteles señala que en muchas cosas —todas ellas corpóreas— la cosa en sí no es idéntica a su esencia. Qué es lo que Aristóteles quiere decir con esto fue tema de discusión ya en el tiempo de Tomás (y lo sigue siendo actualmente). Averroes sostuvo que la esencia de una cosa no es más que su forma. Tomás sostiene que en lo corporal, la esencia incluye también la materia —pero sólo hasta cierto punto. La esencia incluye todo lo significado en la definición de especie de una cosa, y esto abarca no sólo la forma específica sino también los factores materiales requeridos por la forma y comunes a todos los miembros de la especie. Lo que cae fuera de la esencia son los factores materiales que no están determinados por la forma y que distinguen a cada miembro de los otros. Tanto para Averroes como para Tomás, sin embargo, las cosas que no son más que formas, como las sustancias separadas, son realmente idénticas a sus esencias. Pero la “distinción real” de Tomás se refiere al *esse* todavía en un tercer sentido, de acuerdo con el cual difiere realmente de la esencia, incluso en las criaturas que son formas puras. En este sentido, el *esse* no es la propia esencia, y ni siquiera es parte de ella. Es más bien la actualidad misma de la esencia y de la propia forma. Es esto lo que Tomás llama ocasionalmente “*actus essendi*”.

Averroes negó la existencia de tal cosa. Al hacerlo pensaba en Avicena, que de hecho ya había distinguido entre esencia y *esse*, presentando a la esencia como la cosa meramente “posible” y al *esse* como algo accidental a ella. Averroes sostuvo que el único *esse* que es distinto de la forma de una cosa y accidental a ella es el *esse* considerado en el sentido de verdad, pues la verdad está fuera de la cosa. Tomás, por su parte, niega que el *actus essendi* sea accidental a la esencia. No es otra naturaleza o forma añadida a la esencia, como en el caso de las categorías accidentales. Antes bien, es sustancial y pertenece a la cosa *per se*, siendo «constituido a través de los principios de la esencia» [*Sententia super Metaphysicam*, lib. IV, lect. 2, n. 558

(Marietti)]. Pero no es la esencia ni tampoco el principio dominante de la misma, es decir, su forma. Tomás no dice exactamente que la esencia es la cosa “posible”, sino que dice más bien que ésta se relaciona con el *esse* como la potencia al acto. Incluso la esencia de una forma subsistente creada, es decir, de un ángel, se relaciona con su *esse* de esta manera.

Si Averroes no veía tal distinción, era sin duda en parte porque pensaba, con Aristóteles, que la forma en sí es acto. ¿Cómo puede ser ésta entonces potencia para algún otro acto? Esta pregunta plantea una duda sobre la propia coherencia de la perspectiva de Tomás, porque el propio Tomás insiste en que la forma, en cuanto forma, es acto [*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5]. La cuestión de la coherencia también se ha planteado en términos históricos más amplios [Brock 2006]. La distinción entre forma y *esse* se puede rastrear a través de una larga línea de pensadores neoplatónicos, varios de los cuales han influenciado directamente a Tomás, como por ejemplo, el mismo Avicena, Proclo, y Boecio. Esta influencia se manifiesta en el lenguaje de la “participación” que a menudo Tomás utiliza en la formulación de la distinción. Sólo Dios es su *esse* y es ser (*ens*) por su misma esencia; todos los demás seres “participan” en su *esse* y son seres únicamente por participación. Esto suena casi como si Dios fuera una “Idea” platónica de ser. Y estas afirmaciones son difíciles de cuadrar no sólo con la concepción aristotélica de la forma como acto, sino también con sus críticas a la concepción platónica del ser. Desde un punto de vista aristotélico, Tomás parece estar convirtiendo el ser en algo demasiado “uniforme” o unívoco, haciéndolo reducible a una sola esencia. También parece estar comprometiendo la trascendencia de Dios, ya que todo estaría compartiendo Su misma esencia. Sin embargo, él cree estar expresando una opinión compartida por Platón y Aristóteles [*Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 9].

La trascendencia del Dios de Tomás será considerada en el apartado siguiente. Pero en lo que respecta a la cuestión de la “uniformidad” de su manera de entender el *esse*, puede ser útil ver un poco más en detalle cómo entiende la “participación” de las criaturas en el *esse*. Esto nos trae de vuelta a la cuestión de

cómo la forma creada puede ser esencialmente acto y, al mismo tiempo, potencia para el esse.

Que una criatura “participa” en el esse significa que el esse no es idéntico a la criatura, sino algo recibido en ella. Esto se ve en el hecho de que el esse de una criatura es siempre, en cierto sentido, “parcial”. Ninguna criatura singular contiene toda la perfección que un ser podría tener. Si lo hiciera, sería capaz, por sí sola, de producir todos los tipos posibles de los seres. Sería Dios. Tomás explica la parcialidad del esse en una criatura diciendo que es recibido en algo distinto de él. Se trata de algo análogo al modo en que una forma recibida en la materia es contraída y limitada por la materia. Un ser humano individual es sólo una parte de la humanidad; la forma humana se extiende más allá de cualquier individuo determinado, siendo limitada por la materia del individuo a unas particulares condiciones de tiempo y lugar. Sólo cuando está en la mente —sin materia— se refiere a la entera especie. De manera semejante, subyaciendo al esse de una criatura, hay un factor que lo condiciona y lo limita. Y tal factor se relaciona con él como la materia se relaciona con la forma, es decir, como la potencia con el acto.

La materia de una criatura corporal es en sí misma un factor tal, limitante y condicionante de su esse. Pero Tomás insiste en que la forma creada es también un factor limitante y condicionante del ser. Pues cada una de las cosas que tienen distintas formas tiene alguna perfección con las que las demás no cuentan, y la materia por sí sola no puede ser la razón de este hecho. Incluso las formas menos perfectas tienen alguna perfección de la que carecen las más perfectas. En conjunto, el hombre es más perfecto que otros animales, pero estos disfrutan de características que él no tiene. Y nuevamente, ni siquiera las más altas, las formas puras, tienen lo que se necesita para producir todo lo demás. Tomás dice que el esse de cada criatura está “determinado a” alguna naturaleza especial [*Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 4] o “terminado en” tal o cual especie [*De potentia*, q. 1, a. 2]. Para un ángel, ser es ser tal tipo de ángel; para un caballo, es ser ese tipo de animal; y así sucesivamente. Esto es así porque el esse es recibido de acuerdo con la condición de la forma de la cosa.

En estas consideraciones Tomás parece estar concibiendo el *esse* como algo no del todo “uniforme”. En cada caso, el *esse* es “constituido a través de los principios de la esencia”. El *esse* creado se presenta en diversos grados de perfección del ser, y las diferencias no son meramente cuantitativas, sino también, por así decirlo, cualitativas. En cosas diversas el *esse* en sí mismo es algo diverso. Qué es en concreto, es, en cada cosa, una función de lo que la cosa es en sí misma, directamente proporcional a la composición esencial de la cosa, y, más inmediatamente, a su forma.

Esto a su vez significa que la relación de la esencia o la forma con el *esse* se asemeja a la relación de la materia con la forma sólo hasta cierto punto. La materia de una cosa es la potencia de su forma, y es ella la que recibe y condiciona la forma; pero la forma no es una “función inmediata” de la misma. La materia es potencia para muchas diversas formas. Es una potencia indeterminada. La forma que tiene no se sigue de ella *per se*, sino que depende de cómo ha sido actuada sobre ella. La materia puede también ser separada de la forma que tiene y recibir otra en su lugar. Tener esta forma y no otra es para ella algo accidental. Por el contrario, una vez que una forma se ha producido, el *esse* proporcionado a ella está ya determinado, y se sigue en ella de modo inmediato y de manera inseparable.

No es que la forma de una cosa sea la causa eficiente de su *esse*. No produce el *esse*; más bien la causa eficiente da el *esse* a una cosa dándole su forma, a través de la cual, inmediatamente, se recibe el *esse*. Tomás dice que Dios no crea ninguna cosa por medio de alguna causa eficiente secundaria, pero que crea la cosa —le da el *esse*— por medio de una causa formal [*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3]. El agente le da la forma, y le da el *esse* a través de la forma. La forma sólo “da el ser” a causa de la influencia del agente. Sin embargo, el ser se sigue inmediata y necesariamente, *per se*, a la forma. Esto se debe a que la presencia misma de la forma ya supone la influencia del agente.

Por ejemplo, el *esse* que es proporcional al tipo de forma que se llama alma es una *vida* [*Sentencia Libri De anima*, II, lect. 7, n. 319 (Marietti)]. Para un alma dada corresponde una sola vida.

Una forma es una potencia determinada para el *esse*. No puede tener un *esse* distinto del que tiene. Y no puede ser separada del que tiene. Un ser vivo, para perder su vida, debe perder su alma. La vida se sigue del alma *per se*, y el *esse* se sigue de la forma *per se*. Esta es precisamente la razón por la que las formas subsistentes —el alma humana y los ángeles— son incorruptibles, carecen de potencia para dejar de ser. En cuanto potencia, su forma limita su ser; pero es estrictamente potencia *para ser*, no para no ser. Esto es decididamente una *perfección*, el *poder ser* —*virtus essendi* [*Summa contra gentiles*, lib. I, c. 22, n. 174, y lib. II, c. 30, n. 73 (Marietti); *Sententia super librum De caelo et mundo*, lib. I, lect. 6, n. 62 [5] (Marietti)].

Por último, parece ser, precisamente, en este sentido, que, para Tomás, la forma es esencialmente “acto”. «Toda cosa que sea es un *ser (ens)* en acto a través de la forma, *por lo cual* cada forma es acto» [*De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 3]. No hay dos actos. La forma no tiene ningún tipo de actualidad propia anterior al *esse* que ella trae. Más bien, el término “acto” tiene dos significados. El principal es *esse*. Algo está “en acto” sólo en la medida en que tiene *esse*. Pero el *esse* es siempre según una forma, y aun cuando la forma es distinta del *esse* y es potencia para el *esse*, éste se sigue inmediatamente de la forma, *per se*. Y así, en un sentido secundario, tal forma también es “acto”: aquélla por la cual, *per se*, una cosa está en acto. El *esse* es como si fuera la misma “actualidad” (*actualitas*), de este acto. Sin embargo, no parece del todo correcto decir que, para Tomás, la forma es secundaria en cuanto forma, o incluso que es secundaria en el sentido primario de “forma”. Porque Tomás postula una forma que es idéntica a su *esse*, y que es forma “en el máximo grado”. Esto es concebible, porque el *esse* mismo es lo «más formal de todo» [*Summa theologiae*, I, q. 7, a. 1].

No es este el lugar para evaluar la validez de la distinción que hace Tomás entre esencia y *esse*. Lo que debe quedar claro, sin embargo, es que se trata de una distinción extremadamente fina, especialmente cuando se refiere a las criaturas cuyas esencias son simples, las formas subsistentes. Forma y *esse* no son exactamente lo mismo, pero se encuentran estrechamente proporcionadas la una a la otra, y son totalmente inseparables.



Sin embargo, Tomás considera que su distinción es suficiente para constituir la diferencia clara entre cualquier criatura y Dios; una que resulta ser ciertamente grande.

## 6.4. La trascendencia de Dios

Los elementos filosóficos contenidos en la enseñanza de Tomás acerca de Dios son numerosos, e incluso una simple lista de todos los textos relevantes sería demasiado larga para ser de alguna utilidad. Algunas de sus ideas ya han sido mencionadas. En este apartado la atención estará puesta en explicar cómo piensa Tomás que su acercamiento a Dios como “causa universal de ser” establece una base rigurosa para afirmar la trascendencia de Dios, es decir, su independencia absoluta del mundo y su diferencia con respecto a todo lo que hay en él, incluyendo cualquier cosa que podamos imaginar o propiamente concebir.

Tomás sostiene ciertamente que la razón natural puede alcanzar un conocimiento verdadero de Dios. Todo este conocimiento requiere algún razonamiento, a partir de la experiencia de las cosas sensibles. Es cierto que la esencia de Dios es idéntica a su *esse*, de manera que la adecuada comprensión de su esencia debería incluir el conocimiento de que Dios existe; pero no tenemos esa comprensión, y lo que entendemos por la palabra “Dios” no garantiza inmediatamente la verdad de su existencia. El famoso argumento “ontológico” de Anselmo podría ser usado para probar lo contrario, pero Tomás no lo cree así. De hecho encuentra que el argumento es falaz en sí mismo, porque implica una *petitio principii* [*Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1]. Cree, sin embargo, que la experiencia ordinaria proporciona una base sobre la que casi todo el mundo puede hacer un tipo de inferencia espontánea acerca de la existencia de algo divino —algo que rige el orden de la naturaleza y que constituye un objeto apropiado de adoración. La concepción de la deidad que se forma sobre esta base puede ser bastante cruda. Pero también hay caminos de reflexión filosófica que sirven tanto para verificar la realidad de lo divino y como para refinar el concepto de la misma. Como es bien sabido, en *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 Tomás presenta cinco caminos o “vías”. Sus propias palabras no dejan lugar a dudas de que considera

que son rigurosas y científicas, y de que son formas en que la existencia de Dios “puede ser probada”. Cada una de ellas se detiene en un aspecto de las cosas tal como las conocemos en el mundo y procede, a partir de ese aspecto, a mostrar cómo este implica que ellas han sido causadas por algo con características que lo hacen digno de ser llamado un “Dios”.

Aunque no es difícil percibir la influencia de otros pensadores en cualquiera de las “cinco vías”, la única vez que se hace mención de uno de ellos es en la cuarta vía, en la que Tomás cita la *Metafísica* de Aristóteles. Esto es notable, ya que al cuarta vía es generalmente considerada como la más “platónica” de las vías. La esencia de esta vía es que para cualquier perfección que se encuentra en las cosas en diverso grado de intensidad, tiene que haber algo que posea esa perfección con la mayor intensidad posible y que sea la causa de que todas las otras cosas la tengan. Entre tales perfecciones se cuentan la verdad, la bondad, la nobleza y el ser mismo. Así que debe haber algo que sea lo más verdadero, lo más noble, y “el máximo ser”, y que «para todos los seres es la causa de del ser y la bondad y de cualquier otra perfección; y a esto llamamos Dios». Evaluar este argumento va más allá de nuestro actual objetivo, pero puede sorprendernos la brevedad del razonamiento mediante el cual Tomás llega a la concepción de Dios como “causa universal del ser”. También es extremadamente conciso al extraer de aquí algunas consecuencias importantes.

Una es que Dios produce las cosas “de la nada”, *ex nihilo*. No hay en ellas factor alguno que su producción presuponga. Cualquiera de estos factores pertenecería a su ser, y Él es la causa de todo lo que se refiere de cualquier manera al ser de las cosas. La causa universal del ser en cuanto ser, debe causar incluso la materia prima, que es potencia para un ser. Es cierto, como se ha mencionado anteriormente, que Tomás niega la posibilidad de demostrar que el mundo ha tenido un comienzo temporal o que ha sido producido “después” de la nada, *post nihilum*. Una producción sin principio es concebible. Pero esto no se debe a que haya un sustrato eterno que Dios no ha producido. Más bien se debe a que la producción del mundo no presupone nada y por lo tanto no consiste en *cambiar* algo. La producción es

una pura relación causal, que no se mezcla con el cambio. Por tanto, aunque de hecho el mundo tuvo un comienzo, su producción no supone ni un cambio ni una sucesión de tiempo, ni siquiera una meramente subjetiva o imaginaria. El agente universal produce tanto la realidad de su efecto como el tiempo por medio del cual se miden sus cambios. El propio “ser del tiempo” se deriva de Él. Su propia duración “incluye y sobrepasa” todos los tiempos. Se mide, no por el tiempo, sino por aquella medida simple y sin sucesión llamada “eternidad” [Véase *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2].

No hay sucesión de tiempo en Dios porque no puede haber ningún cambio en Él, y lo que muestra esto es que Él es la causa universal del ser —el ser primero, anterior a todos los demás. Esto implica no sólo que no puede tener materia, sino también que Él no puede tener potencialidad de ningún tipo, y el cambio requiere potencialidad [*Summa theologiae*, I, q. 9, a. 1]. Debe ser no sólo una forma que subsiste separada de la materia, sino también una forma cuya esencia no es distinta de, o potencial para, su propia actualidad, su propio *esse* [*ibid.*, q. 3, a. 4]. Debe ser un *esse* que subsiste en sí mismo. Ninguna otra cosa puede ser de este tipo. El *esse* subsistente podría multiplicarse sólo si tuviera varios recipientes, pero si tiene un recipiente entonces no subsiste. Los seres distintos de Dios se diversifican según diversas y más o menos perfectas “participaciones” del *esse*. De nuevo, en esto coincidirían las enseñanzas de Platón y Aristóteles [*ibid.*, q. 44, a. 1].

Al igual que la duración de Dios es simple y sin partes sucesivas, su realidad es simple y sin partes componentes. El ser primero no puede estar compuesto; todo ser compuesto depende y es posterior a sus componentes. Y una forma subsistente, especialmente un *esse* subsistente, no puede contener nada ajeno a sí misma. Pero al mismo tiempo, así como la duración simple de Dios “incluye” todas las partes del tiempo, también su realidad simple “contiene” todas las perfecciones de las cosas. Esto es muy difícil de entender, y Tomás lo sabe. Como señala, en las cosas corporales accesibles a nuestra experiencia, los seres más simples son también meramente parciales e imperfectos [*Summa theologiae*, I, q. 2, *Proem.*]. Para nuestra

manera de pensar, simplicidad y perfección prácticamente se oponen entre sí. En la *Summa theologiae*, Tomás insiste en este punto tratando de la perfección de Dios inmediatamente después de la simplicidad. Y es manteniendo estos dos elementos juntos que pone de manifiesto la trascendencia de Dios sobre todo lo demás, incluyendo todo lo que podemos concebir.

Dios debe contener todas las perfecciones de las cosas, porque, como argumenta la cuarta vía, las produce todas. Sin embargo, no tienen por qué existir en Él como lo hacen en las cosas mismas; la causa, como tal, tiene un modo *más alto* de perfección que el efecto en cuanto tal [*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2]. Y las perfecciones pueden existir en Él de una manera simple, no con la multiplicidad que tienen en las cosas, porque su sencillez es la de un *esse* subsistente. Dado que su *esse* no es recibido en nada, no está limitado o contraído; contiene «toda la perfección del *esse*» [*ibid.*]. Y absolutamente toda perfección “pertenece” a la perfección del *esse*, ya que las cosas son perfectas sólo en la medida en que tienen *esse*. Sin duda, hay perfecciones que no son en sí mismas el *esse*, tales como las formas; pero estas también pertenecen a la perfección del *esse*, ya que las cosas tienen *esse* través de ellas. Las formas por las que las cosas se distinguen y diversifican entre sí existen en Dios, sin perjuicio de su sencillez [*ibid.*, ad 1].

Por supuesto, esto significa que ninguna perfección en las cosas semeja o representa perfectamente a Dios. Por un lado, su propia perfección incluye también todas las demás perfecciones de las cosas. Pero ni siquiera la combinación de todas las perfecciones semeja o representa perfectamente la suya, porque la suya no es una combinación. Es una forma simple. Por lo tanto, ninguna perfección en las cosas se asemeja perfectamente a la perfección misma tal como se da en Dios. No se trata simplemente de una diferencia de cantidad o intensidad. Cada perfección está en Dios de tal manera que *lo que ella es* en Él, no es lo mismo que lo que es en las criaturas. Hay, por cierto, una semejanza; y la semejanza es por “la comunión en la forma”. Pero no hay forma que tenga la misma definición tal como se encuentra en las criaturas y tal como está en Dios, nada que sea lo mismo en especie o incluso en género. Dios no está contenido

dentro de ninguna especie o género, ni siquiera de los géneros últimos, las categorías del ser; Dios es la causa de todos ellos. La semejanza de una criatura con Dios es sólo una “analogía”, una *proporción* de cada ser al «principio primero y universal de todos los seres» [*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3].

Nuestro conocimiento de las perfecciones de las cosas se toman de las cosas mismas, y nuestros primeros conceptos de ellas las expresan como se encuentran en las cosas. Cuando atribuimos estas perfecciones a Dios, podemos utilizar las mismas palabras, pero hay que hacer algunos ajustes en el concepto significado. No se puede usar la palabra unívocamente. Algunas perfecciones ni siquiera se pueden decir *propriamente* de Dios, porque sus propias naturalezas excluyen algunas otra perfección del sujeto; por ejemplo, la esencia de león (o de hombre, o incluso de ángel) [*Summa theologiae*, I, q. 13, a. 3]. Dios tiene toda la perfección de la naturaleza leonina, pero es “un león” sólo metafóricamente. Otras no excluyen *per se* ninguna perfección, y se pueden decir *propriamente* de él. Sin embargo, para aplicarse a Dios, sus conceptos deben ajustarse. Esto se debe sobre todo a que, si bien no excluyen positivamente otras perfecciones del sujeto, nuestros conceptos originales de ellas expresan a cada una de ellas como *distintas* de las otras [*Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5]. Nuestras concepciones de ellas son *definiciones*, cada una de las cuales “circunscribe” la cosa definida y la distingue de los objetos de otras concepciones. Y, de hecho, así es como se encuentran en las cosas de nuestra experiencia. Pero no es así como están en Dios. En Dios, la perfección de la “sabiduría” no es distinta de la de “esencia” o de “poder” o de “esse”. Cuando atribuimos una perfección a Dios, el concepto de la misma debe incluir la negación de su ser definido o comprendido por ese mismo concepto; debe expresar su “exceder” ese concepto. De esta manera, el concepto permite la verdadera identidad de esta perfección con sus otras perfecciones. Esto no quiere decir que nuestros conceptos de las perfecciones de Dios sean todos el mismo concepto; cada uno de ellos expresa algo que los demás no expresan, si bien la realidad que expresan es la misma. Ninguno de ellos comprende esa realidad o la expresa tal y como es en sí misma. No tenemos ningún concepto de Dios que comprenda lo que expresa,

ningún concepto de lo que es ser Dios, la esencia divina: una realidad a la vez simple y que contiene todas las perfecciones de todas las cosas.

Ni siquiera nuestro concepto de esse es tal concepto. Este concepto expresa el esse como se da en las criaturas, una perfección distinta de las demás, más bien la perfección *de* todas las demás. El esse creado está en realidad circunscrito de acuerdo con el concepto de esse; es, por así decirlo, “ninguna otra cosa que ser”. Pero «la esencia divina es algo que no puede ser circunscrito, pues contiene en sí misma supereminentemente todo lo que puede ser significado o comprendido por el entendimiento creado; y esto de ninguna manera puede ser representado por alguna semejanza creada (*species*), porque cada forma creada es determinada de acuerdo con algún concepto, ya sea de la sabiduría, o de poder, o *del esse mismo*, u otros semejantes» [*Summa theologiae*, I, q. 12, a. 2, la cursiva es añadida].

En otras palabras, Dios es esencialmente un esse subsistente, pero lo que Dios es y lo que el esse es no son lo mismo. Es decir, no son lo mismo lo que su esse es y lo que el esse es. Su esse excede o trasciende lo que el esse es, incluyendo también la perfección de lo que la “esencia” es, lo que el “poder” es, lo que la “sabiduría” es, y así sucesivamente. El esse que cae dentro del concepto de esse, el esse creado, es algo que Dios mismo concibió primero, como una mera semejanza imperfecta de sí. «Si (el esse creado) se compara con esse increado, se lo encuentra deficiente y con la determinación de su propio concepto, desde la previsión de la mente divina» [*Super librum Dionysii De divinis nominibus*, c. 13, lect. 3, n. 989 (Marietti)]. Hay un “Idea” tomista de esse sólo en la mente de Dios. No es su misma naturaleza.

A la luz de esto, parece posible decir que cuando Tomás llama a Dios “causa universal del ser”, lo dice en un sentido muy formal. De hecho, difícilmente pueda decirlo en sentido material, es decir, como equivalente a “Dios es causa de todos los seres”. Porque Dios mismo es “un ser”, un ser incausado [*Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1]. En este sentido, Dios es solamente la causa de todos los *otros* seres, o de todos aquellos que son seres por

participación, los que tienen esse pero no son su esse. Pues Tomás entiende que Dios es la causa de la naturaleza misma del ser. Esto es posible, porque su propia naturaleza la excede.

## 7. Filosofía moral

Tomás escribió sobre temas morales a lo largo de toda su obra. Entre sus escritos más importantes se encuentran amplias secciones del *Comentario sobre las Sentencias* y del *De veritate*, el inconcluso *De regno ad regem Cypri*, el último tercio del libro III de la *Summa contra gentiles*, el *De malo*, los comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y la *Política* (este último interrumpiéndose en el libro III, capítulo 6), las cuestiones disputadas *De virtutibus*, y la *Secunda pars* de la *Summa theologiae*, donde encontramos su tratamiento más completo de la vida moral. Naturalmente, gran parte de este material es de carácter teológico, pero, como es típico de Tomás, contiene también gran cantidad de elementos filosóficos.

En líneas generales, la principal fuente filosófica de Tomás para las cuestiones morales es, sin duda Aristóteles. De hecho, los comentarios sobre la *Ética* y la *Política*, así como la *Tabula Libri Ethicorum*, parecen haber servido como preparación directa para la *Secunda pars* [Torrell 2008: 331-337, 341]<sup>[7]</sup>. La presencia de Aristóteles es notable incluso en el tratamiento que Tomás hace de las virtudes teologales, sobre todo de la caridad. Tomás entiende la caridad como una especie de amistad — amistad con Dios—, y su concepción de la amistad en general debe mucho a lo expuesto en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Por otra parte, Tomás ordena las virtudes morales en torno a las cuatro virtudes llamadas “cardinales”, y, al hacerlo, es consciente de no estar siguiendo a Aristóteles [*Sententia Libri Ethicorum*, Lib. I, lect. 16, n. 193 (Marietti)], sino a autores cristianos, como Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno. Para temas puntuales, otras fuentes importantes son Cicerón, Séneca, los juristas romanos, Macrobio, *El De natura hominis* de Nemesio (que Tomás atribuye a Gregorio de Nisa), y Maimónides.

Tomás ha contribuido significativamente a esclarecer muchas cuestiones específicas de la filosofía moral. Sin embargo, si hay

algo que caracteriza de modo particular su tratamiento general de este tema, es, tal vez, la tendencia a abordar las cuestiones desde un punto de vista abiertamente metafísico [[Dewan 2007](#)]. Esto es especialmente claro en la *Secunda pars*, pero también es observable en sus otros escritos morales, incluyendo sus comentarios a los libros éticos aristotélicos. Por supuesto, se pueden encontrar en el propio Aristóteles conexiones importantes entre la ética y la metafísica. Por ejemplo, en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* [1096b30], Aristóteles relega el tratamiento más preciso de lo bueno a “otra parte de la filosofía”, que es sin duda la metafísica, y el libro IX de la *Metafísica* trata de dos elementos sumamente importantes de su pensamiento moral: la distinción entre operación inmanente y transitiva, o acción y producción, y el hecho de que las facultades racionales estén abiertas a formas opuestas de funcionamiento, el cual queda determinado en uno u otro sentido por elección. Pero los tratamientos metafísicos de las cuestiones morales son mucho más abundantes en Tomás. Esto no debería ser demasiado sorprendente, ya que Tomás tiene mucho más que decir acerca de la relación del hombre con Dios.

Por estos motivos, la siguiente exposición prestará especial atención a lo que podríamos llamar, a falta de una expresión mejor, la metafísica tomasiana de la moral.

## 7.1. La filosofía moral y las otras ciencias

Al comienzo de su comentario a la *Ética a Nicómaco*, Tomás presenta una amplia división de las ciencias humanas. El criterio de división se funda en la noción de orden. Comprender el orden, dice Tomás, es propio de la razón, y poner las cosas en su debido orden pertenece de manera especial a la perfección mayor de la razón, que es la sabiduría. Pero el orden se relaciona con la razón de cuatro maneras distintas. En primer lugar, existe un orden que la razón no hace, sino que sólo considera. La consideración de este tipo de orden corresponde a la “filosofía natural”. Aquí Tomás utiliza esta expresión de un modo amplio, a la manera de los estoicos, para referirse a todas las ciencias especulativas; es decir, no sólo a la ciencia de las cosas móviles, sino también a las matemáticas y la metafísica. Luego, hay tres campos en los que la razón considera y hace el orden: sus



propias operaciones, que pertenecen a la lógica; las operaciones de la voluntad o acciones voluntarias —también llamadas acciones humanas— que pertenecen a la filosofía moral; y las cosas externas que causa la razón, que pertenecen a las artes mecánicas.

Tomás también observa que el orden puede considerarse de dos modos. Las partes de un todo o de una multitud se ordenan las unas a las otras, y el todo se ordena a su fin. El orden al fin tiene aquí prioridad, ya que el otro existe sólo por el bien de éste, así como el orden entre las partes de un ejército está en función de la ordenación del ejército en su conjunto hacia su comandante. Más adelante, Tomás razona que, así como el sujeto de la filosofía natural (tomada en sentido estricto) es el movimiento o la realidad móvil, del mismo modo, el sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada a un fin, o incluso el hombre, en cuanto que actúa voluntariamente hacia un fin. Al hacer esta comparación, tal vez tiene en mente que el movimiento también implica un orden a un fin.

Luego Tomás divide en tres partes a la filosofía moral. La primera se refiere a las acciones de los individuos. La llama *monastica* (del griego *mónos*, único). Esto no es una referencia a la vida monástica. Se trata simplemente de aquello de lo que se ocupa la *Ética a Nicómaco*, que nosotros llamaríamos simplemente “ética”. Las otras dos partes de la filosofía moral se ocupan de las multitudes a las que los seres humanos pertenecen por naturaleza a causa de su falta de autosuficiencia individual: la familia o comunidad doméstica, de la que se ocupa la *oeconomica* (del griego *οικος*, hogar), y la sociedad civil, de la que trata la *politica* (del griego *πόλις*, ciudad). Estas multitudes, dice Tomás, sólo tienen un tipo cualificado de unidad, la unidad de orden. En una multitud con este tipo de unidad, no todas las operaciones de las partes son operaciones del conjunto. Esta es la razón por la que la *oeconomica* y la *politica* se distinguen la una de la otra y de la *monástica*.

El grueso de los escritos de Tomás sobre cuestiones morales se ocupan de la ética. La mayor parte de lo que ha dicho sobre la vida doméstica se halla en sus tratamientos sobre el sacramento del matrimonio, siendo el más largo el *Scriptum super libros*

*Sententiarum*, Lib. IV, dd. 26-42[8]. Sus dos obras abiertamente políticas, el comentario *Sobre la Política* y el *De Regno*, quedaron inconclusos y no ofrecen nada que se acerque a una teoría política completa [9]. Sin embargo, la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* presta una gran atención a temas de evidente resonancia política, como el derecho, la virtud de la justicia, la bien común, y la “economía” en el sentido moderno del término. El tratamiento de la ley antigua [I-II, q. 98-105] contiene una larga discusión acerca de la situación política en el antiguo de Israel.

Volviendo a la división de las ciencias según los cuatro órdenes que ellas consideran, resulta claro que esta división es en sí misma un ordenamiento. Cada ciencia considera el orden en algún campo particular, pero hay también un orden entre las ciencias. Aquí se las distingue según las relaciones de sus objetos a la razón, y el orden en el que Tomás las enumera parece ser también el orden en el que piensa que, en general, sus objetos caen bajo la aprehensión de la razón. En otros lugares, Tomás indica que la razón considera en primer lugar cosas cuyo orden sólo conoce y no hace —las cosas naturales, sensibles. Luego considera sus propias operaciones; más tarde las acciones voluntarias o morales; y, finalmente, cosas exteriores producidas por y para beneficio de las acciones morales. Al menos en este sentido, la filosofía natural o especulativa tiene prioridad sobre la filosofía moral.

¿Cuál es la ciencia que considera esta cuádruple división y su orden? Con seguridad no es la filosofía moral. En ese caso, nos estaríamos refiriendo a un orden relativo a la actividad voluntaria, uno que la razón no sólo conoce sino que también hace. Esto no puede ser correcto. La razón misma no es la causa del hecho de que lo que ella considera se relacione con ella de esta cuádruple manera. Sólo puede considerar este hecho. La cuádruple división pertenece a la naturaleza misma de la razón, división que la razón no hace. La división es algo “natural”, en el sentido de algo especulativo. Por otra parte, en su conjunto, la división cubre absolutamente todo lo que la razón puede considerar, lo cual significa, todos los seres. Su consideración pertenece a la metafísica. Las cosas que la razón causa —sus propias operaciones, las acciones voluntarias, los artefactos— son seres

también, y caen dentro del dominio de la metafísica. Evidentemente, no es casual que Tomás comience la discusión con una referencia a la sabiduría, siendo éste —dentro de la filosofía— otro nombre para designar a la metafísica. En el comentario a la *Ética*, es el Tomás metafísico quien nos introduce a la filosofía moral.

## 7.2. La sabiduría y la moral

Lo que acabamos de decir no debe ser llevado demasiado lejos. Tomás reconoce la existencia de una forma de juzgar todas las ciencias, incluyendo la metafísica, que pertenece a la filosofía moral misma. Tanto la *Ética a Nicómaco* (Libro VI) como la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* (en diversos lugares) ofrecen extensas discusiones sobre las virtudes intelectuales, entre las que se encuentran las ciencias. Lo que la filosofía moral determina sobre las ciencias no son sus objetos y cómo éstos se relacionan con la razón humana, sino cómo las ciencias mismas se relacionan con la voluntad humana. Todas las virtudes intelectuales son bienes humanos o perfecciones humanas, es decir, posibles objetos de la voluntad humana; y su adquisición y ejercicio, siendo actividades voluntarias, están sujetas a la dirección de la razón práctica [*Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, ad 2]. La razón considera tanto como causa un orden en la búsqueda y en el uso de las virtudes intelectuales, incluyendo las ciencias, y el tratamiento de estos asuntos es tarea de la filosofía moral. La cuestión de cómo dar a la metafísica su lugar adecuado en la vida humana considerada como un todo es una cuestión moral.

Por otra parte, la respuesta a esta pregunta requiere un juicio sobre cuál sea ese lugar adecuado. Al comienzo del comentario a la *Ética* Tomás nos informa su parecer: la sabiduría es la perfección más importante de la razón, y por lo tanto del hombre. Igualmente se refiere al ejercicio de la sabiduría, a la contemplación sapiencial, como a la más alta actividad humana. La vida que es más satisfactoria para el hombre, la que logra una felicidad completamente proporcionada a la naturaleza humana, es la vida filosófica. La vida activa, dedicada principalmente a asuntos externos, sólo alcanza una forma secundaria de felicidad.

La razón principal por la que Tomás sostiene este punto de vista, que toma de Aristóteles, es que la sabiduría considera los seres que son mejores que el hombre, los seres divinos. Esto es tanto como decir que si no hubiera nada divino, el valor del pensamiento puramente especulativo en la vida humana se vería muy reducido. En esta línea, Tomás dice que *si* el hombre fuera su propio fin último, su felicidad consistiría en la actividad del intelecto *práctico* al considerar y ordenar sus acciones y pasiones [*Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 5, ad 3]. La razón por la que el hombre no es su propio fin último es que hay algo superior a lo que se ordena, lo divino. Se debe notar, además, que la tarea de juzgar a la sabiduría de esta manera —mediante la comparación de su objeto con el de las otras virtudes— pertenece a la sabiduría misma. No es el pensamiento moral quien determina el objeto de la sabiduría o el que clasifica a su objeto en relación con los de los otros hábitos de la mente. El pensamiento moral sólo recibe este orden y lo usa como una guía para la acción.

La filosofía moral no es, entonces, la mayor de las ciencias. De hecho, ni siquiera es la mayor virtud intelectual relativa a la acción humana. Esa virtud, la sabiduría “práctica”, es la prudencia. La ciencia moral, como tal, se limita a las consideraciones universales, mientras que la acción se realiza en lo particular. La prudencia es el hábito que perfecciona plenamente la capacidad de la razón para poner un orden bueno en acción. Sin embargo, la prudencia también está subordinada a la sabiduría. La prudencia no gobierna sobre la sabiduría, dice Tomás (de nuevo siguiendo a Aristóteles), sino sólo «introduce en ella, preparando el camino hacia ella, como hace el portero con el rey» [*Summa theologiae*, I-II, q. 66, a. 5; véanse también algunas consideraciones más generales en *Sententia Libri Ethicorum*, Lib. I, lect. 2, nn. 25-31 (Marietti)].

En todo caso, entonces, es la sabiduría o metafísica quien gobierna a la prudencia, y por lo tanto a la filosofía moral. En parte, esto se debe simplemente a que ella gobierna todas las disciplinas humanas. Tomás afirma esto claramente en el *Prooemium* de su comentario a la *Metafísica*. Siempre que muchas cosas se ordenan a un fin, dice, una de ellas debe gobernar sobre las demás. Todas las ciencias y las artes se

ordenan a la perfección del hombre, que es la felicidad, y la que gobierna sobre todas ellas se llama sabiduría. Luego identifica la sabiduría con la metafísica. ¿En qué consiste su función rectora universal? Esto no lo dice allí, pero en el comentario a la *Ética*, dice que «la sabiduría dirige todas las otras ciencias, en la medida en que todas éstas toman sus principios de aquella» [*Sententia Libri Ethicorum*, Lib. VI, lect. 6, n. 1184 (Marietti)]. Se trata de la misma cuestión que se discutió anteriormente [sección 6.1]. La metafísica es la “ciencia de la verdad”. Todas las ciencias, en cuanto tales, se ordenan hacia la verdad, y es así como, tomadas en su conjunto, contribuyen a la felicidad. Cada ciencia es un hábito que permite alcanzar conclusiones verdaderas mediante un razonamiento correcto a partir de ciertos primeros principios. Cada una está ordenada hacia la verdad en virtud de sus principios. Pero la metafísica juzga y confirma los principios mismos. Al hacer esto, está ordenando o dirigiendo las ciencias hacia la verdad.

Por cierto que no se trata aquí de algún tipo de dirección práctica. Se trata sólo del contenido de las ciencias, no de su búsqueda o ejercicio. La metafísica es una ciencia puramente especulativa [*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 4; II-II, q. 45, a. 3, obj. 1]. El pensamiento especulativo no pretende otra cosa que la consideración de la verdad. De todas formas, es evidente que esto no significa que la función de gobierno o dirección de la metafísica se extienda sólo a las otras disciplinas especulativas. Las disciplinas prácticas también buscan la verdad. Lo que las distingue es que la buscan, no por sí misma, sino con el fin de orientar la actuación por medio de ella. Pero con respecto a la naturaleza de la verdad, esta diferencia es accidental. El intelecto puede funcionar de modo especulativo o práctico, pero su naturaleza es la misma, y, por lo tanto, también lo es la naturaleza de la verdad, que es su objeto propio [*Summa theologiae*, I, q. 79, a. 11; véase I-II, q. 64, a. 3]. La metafísica puede perfectamente tener un papel en la dirección de las disciplinas prácticas hacia la verdad, en la medida en que éstas tienen también principios acerca de cuya verdad puede aquella juzgar y confirmar.

En el caso de la filosofía moral, estos principios son múltiples. Uno de ellos es la misma existencia y naturaleza de su sujeto, la acción voluntaria o libre. Tomás ofrece un prolijo análisis de la naturaleza de la voluntad humana y de la defensa de su libertad —defensa particularmente metafísica, que se retrotrae hasta la causalidad de Dios. Otro principio de la filosofía moral es el objeto de la voluntad, lo bueno, y de su opuesto, lo malo. La filosofía moral toma por sentadas las nociones de bien y mal. Desde un punto de vista absoluto, se trata de nociones metafísicas, y la determinación de su naturaleza —la determinación de si existe o no tal cosa como su “naturaleza”, de si se trata de algo “objetivo”— es un problema metafísico al que Tomás dedica un esfuerzo considerable. También trata del bien y del mal propios de las acciones humanas, del bien y del mal moral, desde un punto de vista abiertamente metafísico [*Summa theologiae*, I-II, q. 18]. Lo mismo hace con otros principios de la acción humana distintos de la voluntad, como las pasiones, los hábitos (virtudes y vicios) y la ley. En las siguientes secciones, se dirá más sobre el modo en que Tomás se ocupa de los principios morales.

### 7.3. La filosofía moral y la teología moral

Para Tomás, el primer principio del pensamiento moral es la verdad acerca del fin primario de las acciones voluntarias en cuanto tales —el “fin último” del hombre, cuyo logro se llama felicidad o bienaventuranza. El papel fundamental del fin último plantea una cuestión importante sobre la relación entre la filosofía moral y la teología moral en el pensamiento de Tomás. Tomás sostiene que la verdadera bienaventuranza del hombre, lo único que puede satisfacerle plenamente, es la visión de la esencia divina. Se trata, por tanto, de una participación en la bienaventuranza divina y no puede alcanzarse en esta vida. De hecho, excede completamente la capacidad de la naturaleza humana, y la mera razón natural o filosofía no bastan para dirigirnos a ella. Sólo la revelación y la teología pueden hacerlo. Si el sano pensamiento moral depende por encima de todo de la verdad sobre el fin último, y ésta es teológica, ¿qué pasa con la filosofía moral?

Se han propuesto diversas respuestas a este problema. Hace varias décadas, Jacques Maritain argumentó que, si bien puede haber una filosofía moral distinta de la teología moral, no puede ser totalmente independiente de ésta [Maritain 1933 y 1935]. La razón natural puede proporcionar alguna dirección buena a la vida humana, pero una “filosofía moral adecuadamente considerada” debe estar “subordinada” a la teología moral. Es decir, debe suponer un principio tomado de la teología moral: el principio que se refiere al verdadero fin último del hombre. Si no supusiera el verdadero fin último, supondría uno falso y estaría viciada de raíz. Sin embargo, se trataría de algo diferente de la teología moral, ya que consistiría únicamente en un direccionamiento parcial o imperfecto hacia el fin último que la razón natural puede brindar.

Contra este punto de vista y a favor de una filosofía moral independiente, Santiago Ramírez invocó la reiterada afirmación de Tomás de un “doble” fin último o felicidad, uno de ellos natural —proporcionado a la naturaleza humana y naturalmente cognoscible— y otro, sobrenatural [Ramírez 1935 y 1936]. La filosofía moral prescindiría de la bienaventuranza sobrenatural. Esto no la haría falsa por dos razones. En primer lugar, porque no trataría a la felicidad natural como la perfección absolutamente última del hombre. No excluiría positivamente la posibilidad del hombre de tomar parte en la bienaventuranza divina. Simplemente se limitaría a la felicidad “humana”. Aristóteles ya había dejado en claro que su ética sólo se ocupaba de la felicidad del hombre en esta vida —su beatitud “como hombre” [Ética a Nicómaco, I.11, 1101a22]. Tomás la llama una “bienaventuranza imperfecta” [véase *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, ad 4; a. 6, ad 1]. Y en segundo lugar, porque Tomás juzga que esta bienaventuranza imperfecta, lejos de oponerse a, o desviarse de la bienaventuranza sobrenatural, es muy apta para ser ordenada hacia ella. Incluso, llama al ejercicio de las virtudes especulativas —la contemplación filosófica— una *inchoatio* de la felicidad perfecta [Summa theologiae, I-II, q. 57, a. 1, ad 2; q. 66, a. 3, ad 1; q. 66, a. 5, ad 2; q. 69, a. 3]. Esto, conviene insistir, se debe, sobre todo, a la filosofía moral tiene a Dios como su tema principal —no, por supuesto, según su forma propia o su esencia, sino por medio y en términos de sus efectos naturalmente

cognoscibles [ver arriba, 6.4]. En opinión de Ramírez, entonces, la filosofía moral tomista resulta muy similar a la de Aristóteles.

En la década de 1960, Wolfgang Kluxen argumentó la posibilidad de hallar en Tomás una filosofía moral completamente autónoma, cuyos principios no dependerían ni de la teología ni de la metafísica [[Kluxen 1980](#)]. Después de todo, Tomás habla de la filosofía moral como de una ciencia por derecho propio. El comienzo del comentario a la *Ética* es un ejemplo de esto. En opinión de Kluxen, Dios no tendría ningún papel en la filosofía moral, al menos a nivel de sus principios. Hace hincapié en que, para Tomás, el conocimiento metafísico de Dios no es un conocimiento práctico, y que sólo la consideración teológica de Dios contiene principios prácticos [véase *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 4; II-II, q. 45, a. 3, obj. 1]. Más recientemente, John Finnis y Martin Rhonheimer han ofrecido a este respecto interpretaciones similares a las Kluxen [[Finnis 1998](#), [Rhonheimer 2006](#)].

En el otro extremo de Kluxen, Denis Bradley ha sostenido recientemente que las opiniones de Tomás no permiten de manera alguna hablar de una filosofía moral distinta [[Bradley 1997](#)]. Con Maritain, Bradley insiste en el hecho de que la visión de Dios es la bienaventuranza verdadera y perfecta del hombre; contra Maritain, sostiene que una ciencia subordinada a la teología es en sí misma formalmente teológica, y que la distinción sobre la dirección hacia la beatitud perfecta que la razón natural puede proporcionar es arbitraria y artificial. La teología moral de Tomás incorpora mucha argumentación filosófica, ética y metafísica, pero este material no constituye una ciencia distinta por sí sola. En cuanto al sentir de Ramírez acerca de una doble bienaventuranza, Bradley encuentra que está endilgando a Tomás la noción escolástica posterior de una hipotética “naturaleza humana pura” que no estaría realmente ordenada a la visión de la esencia divina. Según la interpretación de Bradley, la bienaventuranza “imperfecta” de la que habla Tomás no es formalmente distinta de la bienaventuranza perfecta; no sería otra cosa que la participación menos imperfecta en la bienaventuranza perfecta que puede alcanzarse en esta vida. Lo decisivo, para Bradley, es la afirmación de Tomás de que existe en el hombre un deseo natural de la visión de Dios. Bradley cree



que esto significa que la visión es algo proporcionado a la naturaleza humana. Es sobrenatural sólo en cuanto a su realización, que requiere la gracia, y en cuanto al conocimiento de su accesibilidad, que requiere la revelación. Una vez que se conoce su accesibilidad, no queda ya espacio para una ciencia moral puramente racional o filosófica, que dirige solamente hacia un fin naturalmente asequible. Bajo sus propios criterios, las necesidades de la naturaleza humana, una ciencia tal sería deficiente. Sólo hay espacio para una teología moral que hace uso ponderado de materiales filosóficos, como los de Aristóteles.

Es evidente que esta cuestión es demasiado compleja para abordarla aquí de manera completa. El punto de vista de Maritain es más una propuesta propia que una interpretación de Tomás, y éste no es el lugar para evaluar su validez teórica, por lo que puede ser dejada de lado. Sin embargo, resulta pertinente hacer algunas observaciones sobre las otras interpretaciones citadas.

La interpretación de Bradley se enfrenta a serias dificultades. Después de todo, parece claro que Tomás reconoce que hay una distinción entre la teología moral y la filosofía moral, incluso en la misma *Secunda pars* [I-II, q. 71, a. 6, ad 5]; y no sólo utiliza la *Ética* de Aristóteles, sino también la comenta por separado y considerándola como un todo. Además, y más importante aún, la posición de Bradley depende de una interpretación de la idea de Tomás del deseo natural de la visión de Dios, que es muy similar a la que hizo famosa Henri de Lubac en *Surnaturel*. En esta lectura, el deseo no es un “acto elicito”, es decir, un resultado consciente del conocimiento de la existencia de Dios; se trata más bien de una inclinación innata anterior a todo conocimiento, como si fuera una ordenación “estructural” de la naturaleza humana hacia la visión. Recientemente, sin embargo, en un estudio exhaustivo de la cuestión, Lawrence Feingold ha reunido evidencia masiva de la insostenibilidad de esta interpretación [[Feingold 2010](#)]. Decir que la visión de Dios es la máxima perfección del hombre no quiere decir que su naturaleza esté intrínsecamente proporcionada con ella. Significa solamente que su naturaleza está en potencia de tal proporción. Sólo la gracia la actualiza. La perfección naturalmente proporcionada con el

hombre es formalmente distinta, y tiene un objeto formal distinto [*Summa theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 3].

En cuanto al punto de vista de Kluxen, es muy cierto que Tomás no presenta la filosofía moral como una parte o una rama de la metafísica. Según Tomás esta comienza a partir de genuinos primeros principios —verdades básicas e indemostrables. La metafísica no los demuestra. Sin embargo, como se ha explicado anteriormente, el carácter puramente especulativo de la metafísica no le impide tener un papel directivo sobre el pensamiento práctico. Tiene la tarea de juzgar, ordenar y confirmar los principios morales (De esto se tratará en la sección 7.5). Por otra parte, decir que la consideración metafísica de Dios no incluye en sí misma principios prácticos no quiere decir que los principios prácticos no puedan depender de tal consideración de alguna manera. Como se ha mencionado, existe por lo menos un principio práctico acerca de dicha consideración: la aserción de que es la mejor actividad humana.

Acerca de estos puntos hay pasajes en Aristóteles a los que Tomás puede apelar y de hecho apela. Y, en general, la versión fuertemente aristotélica que Ramírez da de la filosofía moral de Tomás parece estar más cerca de lo que Tomás dice y hace que la de los otros autores citados. ¿Podemos decir, entonces, que Tomás encuentra —o cree que encuentra— una explicación adecuada de los fundamentos de la filosofía moral en Aristóteles? Esto sería temerario. Las dudas pueden presentarse en al menos dos aspectos sumamente fundamentales: cuál es la perspectiva racional acerca de la bienaventuranza que se puede alcanzar en esta vida, y cuál es el modo racional en el que Dios pueda funcionar como un factor de motivación en la acción humana.

## **7.4. La bienaventuranza en esta vida, el amor de Dios y la filosofía moral**

Hay un lugar en el que Tomás dice explícitamente que la visión aristotélica de la bienaventuranza es errónea. Se trata de su comentario sobre el discurso de las Bienaventuranzas, que se encuentra en el capítulo 5 del Evangelio de San Mateo [*Lectura super Matthaeum*, cap. 5, lect. 2]. Allí, dice Tomás, el Señor

rechaza varias opiniones falsas acerca de lo que es la bienaventuranza. Entre ellas se encuentra la opinión sostenida por algunos, “como Aristóteles”, de que consiste en las virtudes de la vida contemplativa. Contra esto se dice en el versículo 8, “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”. Tomás sostiene que al decir “ellos verán” y no “ven” se demuestra que la concepción de Aristóteles está equivocada “en relación con el tiempo”. Aristóteles ha supuesto correctamente que la bienaventuranza del hombre está en la contemplación de las cosas divinas, pero se equivocó al identificarla con el ejercicio de las virtudes especulativas en esta vida.

Ahora bien, Tomás no piensa que Aristóteles sostuviera que era posible lograr una visión de la esencia divina en esta vida. A menudo le atribuye a Aristóteles la opinión de que, dado que nuestro conocimiento en esta vida comienza a partir de las cosas sensibles, éste no puede alcanzar la esencia de *ninguna* sustancia inmaterial, por no hablar de la de Dios. Al poner la bienaventuranza en esta vida, Aristóteles la estaría haciendo consistir en un deficiente conocimiento de Dios. Se trataría de una bienaventuranza meramente imperfecta. [*Summa contra gentiles*, Lib. III, cap. 48, nn. 2254-2261 (Marietti)]. Allí Tomás dice que Aristóteles “parece” haber sostenido que el hombre sólo puede alcanzar la bienaventuranza imperfecta propia de esta vida.] En el comentario de *Mateo*, sin embargo, no se dice que el error de Aristóteles sea hacer consistir a la bienaventuranza en un conocimiento deficiente. Sino que es el suyo un error sólo con respecto al tiempo. Tomás no lo dice explícitamente, pero bien podría estar pensando que, aun si Aristóteles no puede ser culpado por no haber conocido la revelación y la promesa de la visión de Dios, debería al menos haber entrevisto la posibilidad de una bienaventuranza más perfecta después de esta vida.

Esto último viene sugerido por una puntualización que se encuentra en el comentario a la *Ética*, en relación con el pasaje en el que Aristóteles llama a aquellos que son bendecidos en esta vida bendecidos “en cuanto hombres” [*Sententia Libri Ethicorum*, Lib. I, lect. 16, n. 202 (Marietti)]. Una vez más, Tomás llama a esta bienaventuranza “imperfecta”. Sin embargo, no la

compara con la beatitud sobrenatural o con la visión de Dios, sino con las condiciones generales de la felicidad que Aristóteles mismo había establecido, en particular la de la estabilidad. En esta vida los hombres están sujetos al cambio, dice Tomás, por lo que no pueden tener una felicidad perfecta. Luego añade un pensamiento que no se encuentra en la *Ética*: ya que, naturalmente, desean la felicidad perfecta, y ya que un deseo natural no es nunca ocioso, «puede bien ser juzgado que la felicidad perfecta está reservada al hombre después de esta vida». Ciertamente Tomás podría estar pensando en que Aristóteles debería haberlo juzgado así, ya que es el propio Aristóteles el que enseña que lo que es natural, no es nunca ocioso [*De caelo*, I.4, 271a33]. Tomás también piensa que el propio Aristóteles demostró la inmortalidad del alma intelectual [*Sentencia Libri De anima*, III, lect. 10, n. 743 (Marietti)].

Hay también otra manera en la que Tomás parece considerar que la visión aristotélica de la felicidad humana es insuficiente. Como se mencionó anteriormente, Tomás toma de Aristóteles la idea de que la contemplación sapiencial es la mejor actividad humana, ya que se refiere a la realidad mejor. Este acuerdo, sin embargo, debe ser considerado junto con la distinción bastante radical que hace Tomás entre dos posibles motivos para buscar la contemplación [*Scriptum super libros Sententiarum*, Lib. 3, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1]. Los “filósofos”, dice, desearon la contemplación por amor propio (*ex amore sui*). Es decir, lo que los movió fue el pensamiento de cómo la actividad contemplativa perfecciona a la persona involucrada en ella. Por el contrario, dice, los “santos” desean la contemplación por el amor de su objeto — el amor a Dios. Tomás no está diciendo que los filósofos sólo querían contemplar, al tiempo que no estaban interesados en lo que el objeto de su contemplación era. Lo que más deseaban era contemplar el objeto mejor. Pero lo hicieron sólo porque esa era la mejor contemplación —porque era, por así decirlo, la mejor manera de disfrutar. Los santos, por supuesto, disfrutaban también de ella, pero la quieren sobre todo porque los hace agradables a aquel que se contempla.

La cuestión aquí tratada es aún más fundamental que aquella del tiempo de la realización de la bienaventuranza (ahora o en el

más allá), o incluso que la de su objeto (Dios representado por sus efectos, o Dios en su propia esencia). Se refiere al verdadero fin de la bienaventuranza humana —fin en el sentido de *la-persona-por-amor-a-la-cual* es ésta principalmente deseada. Para utilizar el ejemplo citado al comienzo del comentario a la *Ética*, es en este sentido en que el fin de un ejército es su comandante. Él no es su fin “práctico”, es decir, el objetivo por el que se realiza una acción militar. El fin práctico de un ejército es la victoria. Pero el comandante es el fin, en el sentido de que el ejército lucha por la victoria sobre todo por amor a él.

Tomás no inventó este ejemplo. Lo tomó de Aristóteles. Aparece en el libro XII de la *Metafísica*, en el discurso sobre el modo en que el motor inmóvil es el bien supremo, el fin principal, tanto del universo como del orden de sus partes. Tomás identifica el motor inmóvil con Dios [*Sententia super Metaphysicam*, Lib. XII, lect. 12, n. 2663 (Marietti)]. Encuentra también que Aristóteles concibe a Dios como un providente comandante o señor de todas las cosas [*De substantiis separatis*, cap. 3, n. 60 (Marietti)]. Incluso encuentra que Aristóteles sostiene que es el amor o deseo de Dios el que mueve a las sustancias separadas inferiores a poner por obra sus ordenes de mover a las esferas celestes [*Sententia super Metaphysicam*, Lib. XII, lect. 7, n. 2529; lect. 8, n. 2536 (Marietti)].

Estas interpretaciones de Aristóteles son discutibles [[Brock 2012](#)]. Pero el punto es que, a pesar de ellas, Tomás nunca atribuye a Aristóteles, o a cualquier otro pagano, la idea de que debemos actuar más por amor a Dios que por amor a nosotros mismos. Es en el papel que le corresponde a Dios como *motivo* de la acción humana en que el pensamiento moral de Tomás puede ser menos atribuido a Aristóteles.

Sin embargo, ¿es la exigencia de amar a Dios por encima de uno mismo —de actuar como lo hacen los “santos”— un principio de filosofía moral? ¿No es acaso un principio revelado, que pertenece al dominio teológico? La respuesta de Tomás a la segunda pregunta parece ser: *sí y no*. Es *no*, en la medida en que amar a Dios por encima de uno mismo es una exigencia de la naturaleza y de la razón natural. Se trata de un precepto fundamental de la ley natural [*Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 3,

ad 1], que fluye de la verdad naturalmente cognoscible de que la totalidad de nuestro propio ser es para Él y de que todo nuestro bien es más para Él que para nosotros mismos [véase *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 5, I-II, q. 26, a. 3]. En este sentido, no es un principio exclusivamente teológico o revelado. Por otra parte, Tomás también sostiene que en el actual estado del hombre caído, acatar este precepto es imposible sin la gracia [*Summa theologiae*, I-II, q. 109, a. 3], y que el pecado ha “oscurecido” su conocimiento natural a tal punto que se ha hecho necesario revelarlo [*Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 5, ad 1]. En este segundo sentido, es de suponer que la respuesta ha de ser sí, que se refiere a la teología. Pero dado que, al menos en principio, se trata de un punto racionalmente cognoscible, ¿no debería permitírsele entrar a formar parte del discurso filosófico? Similares consideraciones y preguntas pueden hacerse acerca de la conveniencia de orientar la propia conducta en vistas de la vida futura.

En ninguna parte indica Tomás cómo el amor a Dios, o las implicaciones de la inmortalidad del alma, podrían pasar a formar parte de una filosofía moral adecuada para un programa de estudios cristiano. Parece considerar que los escritos morales aristotélicos que comenta son aceptables, al menos hasta donde éstos pueden llegar. Sin embargo, no hay que olvidar esa observación del comentario a la *Ética* acerca de la importancia de establecer que la felicidad perfecta está reservada a la vida futura. Se trata de una observación muy discreta, pero que pone todo el resto en una cierta perspectiva. Tal vez la referencia al ejército y su a comandante que se hace al principio de ese comentario sea un modo todavía más discreto de insinuar tal perspectiva.

## 7.5. La razón práctica, el orden natural y la política

De todas formas, en el *Proœmium* a su comentario sobre la *Política* encontramos un ejemplo llamativo del modo en que Tomás aplica un punto de vista metafísico al análisis del orden moral. Como de costumbre, comienza con una sentencia aristotélica: “el arte imita a la naturaleza”. Pero inmediatamente aplica esta idea —cosa que Aristóteles nunca hace— a la

relación de la mente humana con la mente divina. La luz inteligible de la mente humana, dice, deriva de la mente divina, de acuerdo con una cierta semejanza. Como resultado, existe una relación proporcional de semejanza entre las obras de la mente humana, que son obras de “arte”, y las de la mente divina, que son cosas naturales. Las cosas naturales son como ejemplos preparados por un maestro artesano para que los imiten sus aprendices. Las cosas que la mente humana produce deben estar “informadas por la inspección de las cosas hechas naturalmente”.

Tomás también nos recuerda que la mente humana no puede hacer cosas naturales, sino sólo conocerlas. Éstas son objeto de la ciencia especulativa. Las cosas que el hombre conoce y produce, las cosas que son producto de su “arte”, son objeto de las ciencias «prácticas u operativas de acuerdo con una cierta imitación de la naturaleza». Más adelante, Tomás distinguirá entre la razón operando en la modalidad de “producción” (*factionis*), cuyo efecto se imprime en una materia exterior y que cae bajo el dominio del arte mecánico, y la razón operando en el modo de “acción” (*actionis*), cuyo efecto permanece en el agente, tal como ocurre en los casos de deliberar, elegir y querer. A esta última operación se refieren las ciencias morales, entre las que se encuentra la política. Notablemente Tomás asegura que también en este caso se está poniendo por obra una cierta imitación de la naturaleza. Se trata de algo digno de mención, porque las operaciones naturales que podemos “inspeccionar” son aquellas de naturaleza física, y éstas son producciones realizadas por agentes físicos sobre una materia exterior. Sin embargo, Tomás encuentra que la acción moral y política imitan también a la naturaleza. Ésta, observa, pasa de las cosas simples e imperfectas a las cosas compuestas y perfectas, y lo mismo ocurre con la razón práctica; y esto se aplica no sólo al modo en que la razón dispone de las cosas que el hombre utiliza, sino también al modo en que dispone de los propios hombres, que son gobernados por la razón. La razón ordena a los hombres en comunidades, y de éstas, la más compleja y perfecta, y el fin al que las otras se ordenan, es la comunidad cívica. Con esto Tomás quiere explicar por qué, entre las disciplinas prácticas, la política es la más alta.

Aquí hallamos implícita una “ontología” de la comunidad cívica que merece ser considerada. Una ciudad es un todo compuesto cuyos elementos o componentes más simples son las personas humanas. Como Tomás dijo en el comentario a la *Ética*, se trata de una multitud con una “unidad de orden”. Su principio ordenador es la razón. Sin embargo, a pesar de que los seres humanos son sus elementos, la “materia” de este todo —cuya forma es su orden—, no deberíamos suponer que nos encontramos ante un caso de la razón actuando según aquel modo de operación que pasa a la materia exterior, es decir, en el modo de producción. Este todo ordenado existe, no como consecuencia de una producción, sino por medio de la acción —es decir, de aquella operación que permanece en el agente. Esto implica que la forma propia del todo permanece en el agente. Pero aquí la forma es un orden, y los sujetos de un orden son cada una de las cosas ordenadas [*Summa theologiae*, III, q. 75, a. 4, ad 1]. Por lo tanto, cada una de las personas, que forma parte de este todo, es también un agente del mismo. De hecho, cada uno es un agente voluntario, el tipo de agente que considera la ciencia moral. Parece evidente, entonces, que no hay tal cosa como una persona que sea ciudadana, o una multitud que constituya una ciudad, de modo involuntario. La unidad de la ciudad, y por lo tanto su propio ser, residen principalmente en las almas de los ciudadanos, en la disposición de sus voluntades.

Esto no significa solamente que la ciudad depende de sus voluntades o que no puede mantenerse unida a menos que ellos lo deseen. Quiere decir también que la unidad de una ciudad *consiste* principalmente en el deseo de los ciudadanos de estar unidos. La ciudad no es un *producto* de su voluntad. Un producto puede seguir existiendo después de que la producción del mismo ha cesado. Si la ciudad fuera un producto, incluso una producida por las voluntades de sus ciudadanos, su continuidad no dependería necesariamente de la voluntad de éstos. Incluso podría continuar existiendo *contra* su voluntad, por ejemplo, bajo una fuerza despótica. Pero en este caso hablaríamos de esclavos, no ya de ciudadanos. Serían herramientas humanas, “cosas que el hombre utiliza”. Y tal multitud no sería una ciudad, sino la corrupción de la misma [*Sententia Libri Politicorum*, Lib. III, lect. 5, n. 390 (Marietti)]. La unidad civil es un orden asentado en la



acción continua de las voluntades de los ciudadanos. Se trata de una especie de amistad [*Sententia Libri Ethicorum*, Lib. IX, lect. 9-11]. La amistad no es un producto, y tampoco lo es una verdadera ciudad.

Sobre este punto resulta instructivo comparar el *Prooemium* del comentario a la *Política* con la Introducción al *Leviatán* de Hobbes. Hobbes parte también de la idea de que el arte imita a la naturaleza. Pero no hace ninguna distinción entre acción y producción. Esta distinción parece no tener lugar en su pensamiento. Habla únicamente en términos de producción. Y la semejanza que señala no está en el modo en que la naturaleza y el arte operan, sino en sus productos. Su ciudad es un “hombre artificial”, con partes que son como las partes del cuerpo humano, y cuya “alma” o dador de “vida y movimiento” es el soberano. Más tarde, Hobbes dirá que el soberano y el déspota tienen los mismos “derechos”, y que sólo se diferencian en la forma en que han sido instituidos [*Leviatán*, parte II, cap. 20].

Sería difícil exagerar la importancia que da a Tomás a la necesidad natural que el ser humano tiene de la amistad —cívica y de otros tipos—, como factor constitutivo del orden moral; o en otras palabras, la importancia que da a la sociabilidad natural del hombre. Los bienes humanos predominantes son todos bienes “comunes”, aptos para ser compartidos por muchos, y, en conjunto, tienen prioridad sobre los bienes puramente individuales [[De Koninck 1943](#)]. En gran medida, para determinar la bondad o maldad de la conducta humana es necesario establecer con precisión la relación de esta conducta con los verdaderos bienes comunes a los que la persona está ordenada [*Summa theologiae*, I, q. 90, a. 2, ad 3; [Jensen 2010](#)].

## **7.6. La resolución metafísica de los principios prácticos, y una ley natural que encamina a Dios**

Para Tomás, la “imitación de la naturaleza” no siempre se refiere a la producción de copias de productos naturales en materiales diferentes. Cuando se aplica al campo moral, se

refiere a principios de orden que la razón discierne primero en las operaciones de naturaleza física y aplica luego a las operaciones voluntarias. La razón por la cual las operaciones voluntarias pueden ser ordenadas de manera similar a las de naturaleza es, evidentemente, que su “condición” intrínseca, como la llama Tomás, es al menos análoga a las de las operaciones naturales. Esta condición consiste en las características comunes a todas las acciones voluntarias, ya sea moralmente buenas o malas, es decir, tanto si caen dentro como fuera del orden de la razón. Tomás somete esta condición de las acciones voluntarias a un extenso análisis [*Summa theologiae*, I-II, q. 6-17], y tanto allí como en otras partes propone numerosas comparaciones entre éstas y las operaciones naturales [[Brock 1998](#)]. Por ejemplo, tanto los agentes voluntarios como los naturales actúan en vista de fines. Esta característica es común a ellos sólo por analogía, no unívocamente, porque está presente en ellos de modos desiguales. Las operaciones naturales se ordenan a sus fines por naturaleza, mientras que las acciones voluntarias se ordenan a sus fines por decisión de sus propios agentes, típicamente por medio de una deliberación [*Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 2; q. 6, a. 2].

Con bastante frecuencia, Tomás presenta los principios básicos del orden o la rectitud de la conducta humana como aplicaciones en el dominio voluntario de principios que también se aplican a las cosas naturales. Por ejemplo, en muchos lugares determina las reglas para virtudes específicas —hábitos de actuar según la razón— apelando al orden comúnmente observable en las cosas naturales [para algunos ejemplos, véase *Summa theologiae*, II-II, q. 50, a. 4; q. 64, aa. 1-2; q. 65, a. 1; q. 104, a. 1, q. 108, a. 2; q. 130, a. 1; q. 133, a. 1]. Incluso el principio general de que la bondad moral consiste en seguir a la razón, y la maldad moral, en apartarse de ella, es una aplicación del principio general de que «para todo ser, es bueno aquello que se muestra adecuado a su forma, y malo, aquello que está fuera del orden de la forma» —siendo la razón la forma del ser humano [*Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5; véase I-II, q. 21, a. 1, I-II, q. 94, a. 3; *Sententia Libri Ethicorum*, Lib. I, lect. 10]. En un famoso pasaje, Tomás presenta las primeras y “naturalmente” aprehendidas reglas de la razón práctica como funciones de los objetos de las

inclinaciones naturales del hombre, muchos de los cuales son comunes al hombre y a las cosas no racionales [*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2]. La regla más básica de todas, “el bien debe hacerse y buscarse, y el mal evitarse”, se basa en un concepción del bien, entendido como “aquello que todos desean”; y “todos” (*omnia*) significa aquí absolutamente todos los seres [*ibid*; ver I, q. 5, a. 1].

Otro de estos principios es el amor a Dios por encima de todo lo demás. «Cada cosa, en su propio modo, ama naturalmente a Dios más que a sí mismo» [*Summa theologiae*, I, q. 60, a. 5]. Ésta es la instancia principal del principio aún más general de que en la medida en que algo pertenece a otro de acuerdo con lo que naturalmente es, naturalmente busca el bien del otro más que el suyo. Los seres no racionales lo hacen así, y «la inclinación natural de las cosas sin razón manifiesta la inclinación natural de la voluntad de aquellos que poseen una naturaleza intelectual» [*ibid.*]. Aquí, de hecho, el tema es el amor de los ángeles. Pero en el mismo texto Tomás también apunta a un principio análogo que opera en el orden político, y que él explica por el hecho de que la razón imita a la naturaleza.

En estas discusiones, Tomás no está diciendo que debemos actuar de tal o cual manera *porque* las cosas naturales así lo hacen. Decir esto sería postular, como principio práctico fundamental, que las acciones humanas deben ajustarse a las operaciones de la naturaleza. Sería tanto como decir que esa conformidad es el fin propio de la razón práctica. Tomás no postula tal principio. Más bien, “resuelve” los principios fundamentales de la razón práctica en verdades más generales, viéndolos como aplicaciones de estas verdades. Las verdades generales también se aplican a las cosas naturales. Tomás está considerando el orden práctico desde una perspectiva más universal, desde una perspectiva metafísica. La verdadera medida a la que la razón humana debe conformarse no es la naturaleza física en sí misma, sino la razón divina de la que se deriva orden de la naturaleza [*Summa theologiae*, II-II, q. 31, a. 3; q. 130, a. 1].

Por otra parte, al presentar los principios prácticos fundamentales como aplicaciones de unos principios más

generales, Tomás no los está demostrando. Él los considera como indemostrables, *per se nota*, conocidos en virtud de sí mismos [*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2]. Esto significa que su verdad se explica inmediatamente, es decir, por el significado de sus propios términos. Son “demasiado ciertos” para ser demostrables. Una verdad demostrable sobre una cuestión determinada es aquella cuya verdad se explica por medio de una verdad diferente referible a ese mismo asunto. Por ejemplo, el eclipse de la luna se explica por el hecho de que la iluminación de la luna por el sol queda bloqueada por la tierra. Pero incluso una verdad indemostrable puede ser una aplicación particular de una verdad más general. La verdad más general, no es una verdad diferente sobre el mismo asunto; es casi la misma verdad, sólo que considerada de manera más abstracta, como aplicada a un tema más general. Por ejemplo, un principio práctico sería el que las comunidades más simples a las que el hombre es capaz de pertenecer deben formarse antes que las más complejas. El principio más general sería que las totalidades más simples, a las que un conjunto de elementos pueden pertenecer, deben formarse antes que las más complejas. Este principio se aplica a todo, incluso a las cosas naturales.

Una vez más, la idea no es que la razón por la cual un principio es verdadero y se aplica a la acción humana es que éste se aplica a las cosas naturales. Cuando que captamos la idea de que a partir de las cosas simples e imperfectas se debe proceder a los compuestas y perfectas, vemos en seguida que tiene sentido aplicar este principio a cualquier clase de cosas. No tenemos que comprobar que las cosas naturales funcionan de esta manera. Por otro lado, a pesar de que Tomás no está demostrando los principios prácticos al resolverlos en formulaciones más generales, de hecho los está “confirmando” al exhibir los “fundamentos” sobre los que se apoyan. En suma, las consideraciones más generales son “mejor conocidas” por nosotros y anteriores a nuestra comprensión de otras más particulares. Decir que unas verdades son *per se notae* no significa que no haya un orden entre ellas o que alcanzar algunas de ellas no suponga alcanzar otras. Ninguna se demuestra por medio de las otras, pero puede ser que algunas sean comprendidas a la luz de otras. Así, en *Summa theologiae*, I-II, q.

94, a. 2, Tomás ordena los primeros principios prácticos en sí mismos, desde el más general al más particular. Aquel sobre el cual todos los demás se “fundan” —“lo bueno debe hacerse y buscarse, y lo malo evitarse”— es el más general de todos. En los otros principios, se aplica a determinados bienes y males. Los otros principios no se demuestran por medio de él, pero captarlos supone captarlo a él.

En el mismo artículo, se refiere también Tomás al principio de no-contradicción, diciendo que sobre él se “fundan” todas nuestras otras verdades, sean estas especulativas o prácticas. Un ejemplo relacionado con este principio puede ayudar a clarificar la idea general. Tomemos la proposición “ser un ciudadano es incompatible con no ser un ciudadano”. Esto es verdad, y no hay otra verdad acerca de lo que significa ser ciudadano en razón de la cual esta proposición sea verdad. Es una verdad inmediata *–per se nota*, indemostrable – acerca de lo que significa ser un ciudadano. Sin embargo, es también una aplicación de la verdad sumamente general de que ser tal y tal cosa es incompatible con no ser tal y tal cosa. Y conocemos mejor esta verdad general. La conocíamos incluso mucho antes de tener el concepto de ciudadano.

La razón por la que los principios más generales son más conocidos es el hecho mismo de que sus términos son más generales, más abstractos, y por tanto más simples. Su formación en nuestra mente es “naturalmente” anterior a la formación de verdades más concretas o particulares en las que esos términos están implícitos [*Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3]. Por supuesto, para Tomás, nacemos no sabiendo cosa alguna. Y con el fin de captar hasta los principios más simples y generales, necesitamos experimentar instancias singulares a partir de las cuales los términos que componen esos principios puedan ser aprehendidos [*Summa theologiae*, I-II, q. 51, a. 1]. Pero Tomás está convencido de que los principios prácticos son aplicaciones particulares de unos principios generales que aprehendemos por primera vez, no a partir de cosas prácticas que causa nuestra propia razón, sino de las cosas que nosotros sólo observamos —de las cosas sensibles y naturales. Al señalar la presencia de los principios generales en el mundo natural comúnmente observable, nos

indica que nuestro acceso a ellos es a su vez muy natural. No se necesita ninguna instrucción especial. De este modo, muestra que sus aplicaciones al ámbito de lo práctico son principios prácticos que son conocidos “comúnmente por todos” [*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2]. La ciencia moral puede, por tanto, darlos por sentados.

Ordenar los principios, confirmar los posteriores sobre la base de los anteriores, y rastrear los orígenes de los primerísimos principios en nuestra experiencia común, es una tarea metafísica. La justificación última de Tomás para considerar las cosas especulativas y prácticas juntas de este modo, como pertenecientes a un orden común, es también eminentemente metafísica: que ambas proceden de la causa suprema, la sabiduría divina. Las operaciones de todas las cosas están naturalmente sujetas a la ordenación de la providencia divina, que recibe el nombre de ley eterna. Todas las cosas participan en ella de alguna manera. Tomás considera que los primeros principios de la razón práctica son la manera propia en que la naturaleza humana participa en la ley eterna. Esta participación se asienta en la luz natural de la razón, que, como se dijo en el comentario a la *Política*, deriva, según una cierta semejanza, de la luz divina. Vistos de esta manera, los principios constituyen lo que se llama la ley natural [*Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2].

Esto no quiere decir que la comprensión de la verdad de estos principios dependa del haber captado su origen divino. En el caso de aquellos principios que no se refieren a Dios, podría ocurrir que comprenderlos ni siquiera suponga el hecho de haberse planteado ya la existencia divina. Sin embargo, su simple comprensión natural lleva al hombre a considerarlo y a tender hacia Él. ¿Qué tan naturalmente ocurre esto, aun en el caso de nuestra naturaleza caída? Se lo plantea Tomás al describir lo que ocurre cuando un niño alcanza por primera vez el “uso de razón” y se convierte en alguien moralmente responsable [*Summa theologiae*, I-II, q. 89, a. 6]. En ese momento, el niño experimenta una necesidad perentoria de “deliberar acerca de sí mismo”. Esto significa que se entiende a sí mismo como algo “para un fin”. (A esto es precisamente a lo que se refiere la deliberación [*Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 2]). Percibe que existe para algo, y se

pregunta cuál es este algo y qué requiere de él. Proseguir estos cuestionamientos o no, sin embargo, depende de él. Habiendo llegado al uso de razón, tiene ahora cierto control voluntario sobre sus propios actos e incluso sobre sus propios pensamientos. Pero si busca la verdad de la cuestión y “se ordena a sí mismo a su fin debido”, tan bien como le sea posible —de acuerdo con sus mejores luces— entonces, en efecto, se “volverá hacia Dios”. Esto es tan cierto que, si el niño no había sido aún bautizado y se encontraba, hasta ese momento, en estado de pecado original, éste le será ahora remitido por la gracia sobrenatural.

Quien aquí habla es, por supuesto, el Tomás teólogo. Y no está él, de ninguna manera, olvidando la propia tendencia del pecado original a debilitar la disposición natural de la voluntad a seguir la verdad. Pero encuentra que la luz natural de la razón sigue orientándonos a todos en la dirección correcta —hacia Dios. Parece razonable suponer que, en su opinión, una filosofía moral sólida e integral debería hacer lo mismo. Su juicio sobre qué tan explícita o elaboradamente debería hacerlo, sin embargo, no es tan evidente.

## 8. Bibliografía

### 8.1. Principales ediciones de las obras de Tomás de Aquino

**Leonina:** *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae 1882–*. La edición todavía está en curso. Es la edición más autorizada de las obras de Tomás. Al día de hoy han sido publicados alrededor de 40 volúmenes.

**Parma:** *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, 25 vols., typis Petri Fiaccadori, Parmae 1852-1873; Reimpresión: Musurgia, New York 1948-1950.*

**Vivès:** *Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis sacri Ordinis F.F. Praedicatorum Opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota ..., 34 vols., studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1871-1872.*

Los primeros tres de los cuatro libros del *Scriptum super libros Sententiarum* todavía no han aparecido en la edición Leonina.

Además de las ediciones de Parma y Vivès, existe S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vols. 1-4, MANDONNET, P. – MOOS, M. F. (editores), P. Lethielleux, Paris 1929-1956. (El cuarto volumen contiene sólo las primeras 22 de las 50 *distinctiones* del Libro IV.)

A mediados del siglo XX, la editorial Marietti (Turín-Roma) ha publicado ediciones muy manejables de las obras principales de Tomás de Aquino.

## 8.2. Traducciones al español

*Suma contra los Gentiles*, ROBLES CARCEDO, L. – ROBLES SIERRA, A. (editores), BAC, Madrid 1967.

*Suma de teología*, 5 vols., BAC, Madrid 1988.

*Opúsculos y cuestiones selectas*, 4 vols., BAC, Madrid 2001-2007.

*La monarquía (De regno)*, Tecnos, Madrid 1989.

EUNSA (Pamplona) ha publicado traducciones al español de muchas otras obras principales de Tomás de Aquino: Se puede consultar el catálogo online: <http://www.eunsa.es>.

## 8.3. Instrumentos para la investigación

*Corpus Thomisticum. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita*, <http://www.corpusthomisticum.org/>. Un portal muy útil, que contiene las obras de Tomás en latín —incluyendo muchas de las obras dudosas o espurias—, un motor de búsqueda basado en el *Index Thomisticus*, una extensa bibliografía que actualizan regularmente y mucha información más.

*Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentis et contextibus variis modis referuntur quaeque*, 50 vols., BUSA, R. (editor), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974. (Versión electrónica: *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, Editio secunda, Editoria Elettronica Editel, Milano 1996.)

*Bibliographie thomiste 1800-1940*, MANDONNET, P. – DESTREZ, J. – CHENU, M. D. (editores), J. Vrin, Paris 1960.



*Thomistic bibliography, 1920-1940*, BOURKE, V. J. (editor), *The Modern Schoolman* [Supplement vol. 21], Saint Louis University, Saint Louis 1945.

*Thomistic bibliography, 1940-1978*, MIETHE, T. L. – BOURKE, V. J. (editores), Greenwood Press, Westport 1980.

*Thomas Aquinas International Bibliography 1977-1990*, INGARDIA, R. (editor), Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1993.

*Bulletin Thomiste*, Le Saulchoir: Soisy (Seine) 1924-1965; continuado por *Rassegna di letteratura tomistica*, Editrice domenicana italiana, Nápoles, 1966-1993.

*A Catalogue of Thomists, 1270-1900*, KENNEDY, L. A. (editor), Notre Dame Press, Notre Dame 1987.

## 8.4. Biografías

CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas Aquinas. The Dumb Ox*, Image Books, Garden City 1964 (trad. *Santo Tomás de Aquino*, Homo Legens, Madrid 2009).

TORRELL, J.-P., O.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquinas*, Academic Press Fribourg / Éditions du Cerf, Fribourg / Paris 2008<sup>3</sup> (trad. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002).

TUGWELL, S., O.P., *Thomas Aquinas: Introduction*, en Tugwell, S. (editor), *Albert and Thomas: Selected Writings*, Paulist Press, New York, pp. 201-351.

WEISHEIPL, J. A., O.P., *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Work*, The Catholic University of America Press, Washington 1974 (trad. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994).

## 8.5. Bibliografía selecta sobre el pensamiento filosófico de

### Tomás de Aquino

#### 8.5.1. Introducciones y estudios generales

CHENU, M.-D., *Toward Understanding St. Thomas*, Regnery, Chicago 1964.

COPELSTON, F. C., S.J., *Aquinas*, Penguin Books, London 1955 (trad. *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1999).

- DAVIES, B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- FESER, E., *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford 2009.
- GILSON, É., *El tomismo: introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1978.
- MARITAIN, J., *El doctor angélico*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944.
- MARTIN, Ch., *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*. Routledge Kegan & Paul, London 1988.
- MCINERNEY, R., *Aquinas*, Polity Press, Cambridge 2004.
- PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 2005.
- PORRO, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- STUMP, E., *Aquinas*, Routledge, London 2003.
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1981<sup>2</sup>.

### **8.5.2. Lógica y teoría del conocimiento**

- JENKINS, J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- O'CALLAGHAN, J., *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003.
- RAMÍREZ, J. M., O.P., *De analogia*, vols. 2.1-4 de la *Edición de las obras completas de Santiago Ramírez*, RODRÍGUEZ, V., O.P. (editor), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1970-1972.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977.
- WALLACE, W. A., O.P., *Causality and Scientific Explanation*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1972.
- WILHELMESEN, F., *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs 1956.

### **8.5.3. Metafísica**

- AERTSEN, J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas' Way of Thought*, E. J. Brill, Leiden 1988.
- DEWAN, L., O.P., *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006.
- ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, E. J. Brill, Leiden 1993.
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960.
- MARTIN, Ch., *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
- TE VELDE, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, New York 1995.
- WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000.

#### **8.5.4. Filosofía de la naturaleza y filosofía del hombre**

- ELDERS, L., *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, New York 2002.
- PEGIS, A., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1934.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986.
- WALLACE, W., O.P., *The Modeling of Nature*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.

#### **8.5.5. Filosofía moral**

- BRADLEY, D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C 1997.
- BROCK, S. L., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998 (trad. *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000).

- DE KONINCK, Ch., *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Laval University Press, Québec 1943 (trad. *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid 1952).
- DEWAN, L., O.P., *Wisdom, Law and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York 2007.
- ELDERS, L., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.
- FINNIS, J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- FLANNERY, K., S.J., *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2001.
- JENSEN, S., *Good and Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- MCINERNEY, R., *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1997.
- PILSNER, J., *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979.
- , *In II P. Summae theologiae divi Thomae expositio*, vols. 3-9 of *Edición de las obras completas de Santiago Ramírez, Rodríguez, V., O.P.* (editor), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972-4.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2006.

## 8.6. Otras obras citadas en esta voz

- BERGAMINO, F., *Quaestio disputata de immortalitate animae. Traduzione italiana e commento alla luce delle sue fonti e delle opere edite di Tommaso d'Aquino*, «Acta Philosophica» 20.1 (2011), pp. 73-120.
- BERTI, E., *The Historical Basis of S.T. I-II, q. 94, art. 2: The Aristotelian Notion of Nature as a Generation Principle*, in *The Human Animal: Procreation, Education, and the Foundations of Society*, Proceedings of the X Plenary Session of the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas (*Doctor Communis* 2011, fasc. 1-

2), Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City 2011, pp. 28-40.

BROCK, S. L., *On Whether Aquinas's Ipsum Esse is "Platonism,"* «The Review of Metaphysics» 60 (December 2006), pp. 269-303.

—, *The Causality of the Unmoved Mover in Thomas Aquinas's Commentary on Metaphysics XII*, «Nova et Vetera, English Edition» 10.3 (2012), pp. 805–832.

101

DOOLAN, G. T., *Aquinas on the Demonstrability of Angels*, en HOFFMANN, T. (editor), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, pp. 13-44.

FEINGOLD, L., *The Natural Desire to See God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Sapientia Press, Naples 2010<sup>2</sup>.

GILSON, É., *In Quest of Matter*, en Gilson, É., *Three Quests in Philosophy*, MAURER, A. A. – FARGE, J. K. (editores), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2008, pp. 75-130.

HOCHSCHILD, J. P., *The Semantics of Analogy. Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.

KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.

MARITAIN, J., *De la philosophie chretienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (esp. paragraphe 16 and Note II).

—, *Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Labergerie, Paris 1935, Deuxième partie (trad. *Ciencia y Sabiduría*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1945).

MCINERNEY, R. – O'CALLAGHAN, John, "Saint Thomas Aquinas," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>.

RAMIREZ, S., *Sur l'organisation du savoir moral*, «Bulletin Thomiste» 12 (avril-juin 1935), pp. 423-32.

—, *De philosophia morali christiana*, «Divus Thomas» (Frib.) 14 (1936), pp. 87-122, 181-204.

TE VELDE, R., *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa theologiae*, Ashgate, Aldershot 2006.

TUNINETTI, L. F., *L'argomentazione dialettica e il compito del sapiente nella Summa contra Gentiles*, en PÉREZ DE LABORDA, M.

(editor), *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, ESC, Rome 2012.

VILLAGRASSA, J., *Bibliografia sulla metafisica di Tommaso d'Aquino*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009.

---

## Notas

- 1** Los datos biográficos se toman principalmente de [Torrell 2008](#).
- 2** De aquí en adelante las obras de Tomás se citan con los títulos que generalmente se aceptan en la actualidad. En muchos casos los pasajes las citas se hacen según la numeración de las ediciones de Marietti, porque éstas son de acceso más fácil para el lector. Sin embargo, cuando existe para una obra concreta, la edición Leonina ofrece para ella una lectura más autorizada.
- 3** Sobre la lectura que Tomás hace de la explicación aristotélica del cambio en términos de materia y forma —en griego, ὕλη y μορφή, de donde “hilemorfismo”—, véase [McInerney - O'Callaghan 2009](#): arts. 6 y 8.
- 4** Para una discusión más completa, véase [Gilson 2008](#).
- 5** Para un interesante intento de síntesis, véase [Wallace 1996](#).
- 6** Tomás encuentra este parecer en Aristóteles, y también da sus propias razones para sostenerlo.
- 7** Sobre el modo fundamentalmente aristotélico en que Tomás estructura el pensamiento moral, véase [Flannery 2001](#).
- 8** Gran parte de este material, aunque organizado según un orden diferente, se encuentra recogido en la *Summa theologiae, Supplementum*, qq. 41-68.
- 9** Sobre la necesidad de proceder con cierta cautela en la lectura del *De regno*, ver [Torrell 2008](#): 247-249.

## ¿Cómo citar esta voz?

La enciclopedia mantiene un archivo dividido por años, en el que se conservan tanto la versión inicial de cada voz, como sus eventuales actualizaciones a lo largo del tiempo. Al momento de citar, conviene hacer referencia al ejemplar de archivo que corresponde al estado de la voz en el momento en el que se ha sido consultada. Por esta razón, sugerimos el siguiente modo de citar, que contiene los datos editoriales necesarios para la

atribución de la obra a sus autores y su consulta, tal y como se encontraba en la red en el momento en que fue consultada:

BROCK, Stephen L., *Tomás de Aquino*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html>

## Señalamiento de erratas, errores o sugerencias

Agradecemos de antemano el señalamiento de erratas o errores que el lector de la voz descubra, así como de posibles sugerencias para mejorarla, enviando un mensaje electrónico a la [redacción](#).

© 2013 Stephen L. Brock y *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*

Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).